EL ACANTILADO · 53

Walter Burkert

De Homero a los Magos

La tradición oriental en la cultura griega

TRADUCCIÓN DE XAVIER RIU

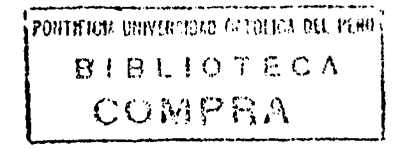


WALTER BURKERT

DE HOMERO A LOS MAGOS

La tradición oriental en la cultura griega

Traducción de XAVIER RIU



BARCELONA 2002 EL ACANTILADO

PRIMERA EDICIÓN *enero de 2002*
TÍTULO ORIGINAL *Da Omero ai Magi*

Publicado por:
EL ACANTILADO
Quaderns Crema, S.A., Sociedad Unipersonal

Muntaner, 462 - 08006 Barcelona
Tel.: 934 144 906 - Fax: 934 147 107
correo@elacantilado.com
www.elacantilado.com

ISBN: 84-95359-61-8
DEPÓSITO LEGAL: B. 49.800 - 2001

JORDI RAVENTÓS *Corrección de primeras pruebas*
JULIO HURTADO *Corrección de segundas pruebas*
MERITXELL ANTON *Producción editorial*
MARTA SERRANO *Producción gráfica*
VÍCTOR IGUAL, S.L. *Preimpresión*
ROMANYÀ-VALLS *Impresión y encuadernación*

ÍNDICE

Este libro tiene su origen en cuatro conferencias pronunciadas en la Università degli Studi de Venecia en abril de 1996. He intentado conservar la articulación autónoma de cada conferencia y resistir a la tentación de añadir una mole de referencias a las controversias especializadas, enterrándolo todo bajo una bibliografía gigantesca. He intentado presentar una introducción legible, no un *thesaurus*.

Debo mi agradecimiento al Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Vicino Oriente de la Università degli Studi de Venecia, a Lucio Milano y especialmente a Claudia Antonetti por su hospitalidad y por su iniciativa y perseverancia en la realización de esta publicación. Por la traducción de aquellas lecciones estoy reconocido a Marco Dorati (I y II lecciones) y a Roberta Sevieri (III y IV lecciones); asumo en cambio la responsabilidad de los errores.

I

RASGOS ORIENTALIZANTES EN HOMERO

El tema «Homero y Oriente» no es nuevo. Por lo menos desde los tiempos de Hugo Grotius, «Homero y el *Antiguo Testamento*» había constituido un asunto de interés constante, también por causa de la secular controversia en torno a la prioridad de los griegos o de los hebreos, de Moisés o de Homero. Ya entonces se había notado que Isaías presenta un espléndido símil «homérico» con el león (31, 4) y que Yahveh jura por el Cielo y la Tierra (*Deuteronomio* 4, 26), precisamente como Hera en Homero.[1] El paralelo entre el sacrificio de Ifigenia y el de la hija de Jefté (*Jueces* 11, 29-40) lo puso en evidencia incluso la ópera. Los historiadores también habían llamado la atención sobre fenicios y egipcios, que campan por sus respetos en la *Odisea*.

La ruptura llegó a principios del siglo XIX, con los inicios del historicismo.[2] Las guerras napoleónicas habían provocado una oleada de nacionalismo en el seno del Romanticismo, especialmente en Alemania. Desde aquel momento, se dio por hecho que la cultura tenía que ser cultura nacional; Homero, definido como el «genio originario» ya por Wood en 1769,[3] se elevó al

[1] Cfr. Burkert, 1991A.

[2] Bernal, 1987; Burkert, 1991A y 1992.

[3] R. Wood, *An essay on the original genius and writings of Homer*, London 1769.

rango de genio originario de la cultura helénica. Justo entonces el descubrimiento de la familia de las lenguas indoeuropeas trazó la gran línea de separación respecto a los semitas, los hebreos del *Antiguo Testamento*.[4] Homero, considerado como el verdadero inicio de la cultura, se convirtió en el estandarte de una alianza germánico-griego-protestante—en línea con la orientación del *Humanistisches Gymnasium*.

La consecuencia de todo ello fue que el progreso más importante en los estudios sobre la antigüedad apenas se notó, ni en el ámbito de los estudios helénicos ni en el del *Gymnasium*: el redescubrimiento del antiguo Oriente, con el desciframiento de los jeroglíficos y de la escritura cuneiforme, ha añadido cerca de dos mil años de historia documentada a nuestra memoria cultural. Paralelamente al descubrimiento de la literatura egipcia y cuneiforme avanzaron las grandes excavaciones arqueológicas en Egipto y en Irak (1842-1855). En 1872 causaron sensación las nuevas informaciones respecto a una historia babilonia del diluvio—las tablillas X/XI del *Gilgamesh*—; más o menos en el mismo periodo se tradujeron los textos egipcios relativos a la batalla de Qadesh, en el estilo de una verdadera *aristeía* homérica, hasta con carros de combate e intervención divina en el curso de la batalla,[5] y además aquellos textos que se remontan, aproximadamente, a 1200 a.C. sobre los «Pueblos del mar», que incluían a aqueos, dárdanos, filisteos y teucros.[6] En 1884 se imprimió la edición del *Gilga-*

[4] Cfr. L. Poliakov, *Le mythe arien*, Paris 1971.

[5] Cfr. n. 40.

[6] *ANET*, pp. 262-263.

mesh y se publicó la *Catábasis de Ishtar.* En 1901 apareció una edición alemana del *Gilgamesh.*[7]

Pero Gilgamesh hizo su aparición como Izdubar, y su amigo Enkidu como Eabani—véanse el *Lexicon* de Roscher y el ensayo de Usener sobre el «mito» del diluvio—.[8] Los expertos en escritura cuneiforme saben cómo algo así pudo ocurrir; para los clasicistas, que se encuentran en una posición marginal respecto al cuneiforme, este error no podía inspirar una gran confianza. De hecho, el antiguo Oriente quedó como algo exótico casi hasta nuestros días.

Consecuentemente, los estudios sobre «Homero y Oriente» quedaron como un campo de investigación marginal. William Ewart Gladstone (1809-1898), más conocido como primer ministro británico, llamó la atención sobre los textos egipcios referentes a los Pueblos del mar y sobre los descubrimientos en escritura cuneiforme: fue el primero en comparar a Océano y Tetis de la *Ilíada* con los Apsû y Tiamat del inicio del poema épico babilónico de la creación—llamado *Enūma elish* por sus dos primeras palabras «Cuando arriba»—,[9] pero los clasicistas expresaron su rechazo con indignación. Algunos orientalistas sobrevaloraron de modo excesivo la importancia del *Gilgamesh* en la literatura mundial—Peter Jensen, Hugo Winckler, Adolf Jeremias—y esto tuvo un efecto contraproducente. Pocos leyeron el libro

[7] Véase Burkert, 1991A, pp. 158 s.

[8] A. Jeremias, en *RML*, vol. II, 1890-1897, pp. 773-823; H. Usener, *Die Sintfluthsagen*, Bonn 1899, pp. 6-13.

[9] W. E. Gladstone, *Homeric Synchronism*, London 1876. Véase también el apéndice a *Landmarks of Homeric Study*, London 1890. Cfr. n. 47 y cap. II, n. 61.

de Carl Fries (1910), que interpretaba la *Odisea* como un drama ritual—el título, derivado del sumerio, significaría «inicio del año», «nuevo año»—. Más sensatos fueron Hermann Wirth (1921) y Arthur Ungnad. Pero sus libros no tuvieron ningún éxito; el libro de Ungnad no encontró siquiera editor y lo publicó a sus expensas en 1923.[10]

Sin embargo, no se debe olvidar que algunas observaciones notables sobre las relaciones entre Homero y Oriente provienen de estos estudios de principios de siglo, como por ejemplo la comparación entre el viaje de Gilgamesh en busca de Utnapishtim y algunos motivos de la *Odisea*, o la aparición del fantasma de Enkidu a Gilgamesh y el de la *psyché* de Patroclo que se presenta en un sueño a Aquiles (*Ilíada* XXIII, 54-107), un paralelo que incluso un escéptico como G. S. Kirk ha encontrado «casi irresistible».[11]

Un nuevo impulso llegó con los descubrimientos llevados a cabo en nuesto siglo: el hitita fue accesible gracias a Friedrich Hrozný a partir de 1915, el ugarítico gracias a los semitistas a partir de 1930-31.[12] Esto acercó notablemente el antiguo Oriente al Mediterráneo griego: el hitita, después de todo, es una lengua indoeuropea. Y poco más tarde aparecieron los paralelos con Hesíodo: en 1930 Walter Porzig escribió sobre Illuyankas y Tifón, y en 1935 Forrer proporcionó las primeras

[10] C. Fries, *Das Zagmukfest auf Scheria*, 1910; H. Wirth, *Homer und Babylon*, 1921; A. Ungnad, *Gilgamesch Epos und Odyssee*; véase Burkert, 1991A, pp. 162-165.

[11] G. S. Kirk, *Myth*, Berkeley 1970, p. 108. Cfr. Burkert, 1993, p. 88 con n. 1.

[12] Cfr. Burkert, 1991A, pp. 165-166.

informaciones a propósito de Kumarbi.[13] Entre los clasicistas, sin embargo, fue sólo Franz Dornseiff quien reaccionó ante esta ampliación del horizonte, asumiendo él mismo un papel «marginal» en la filología clásica. «¿Cuándo se dejará de lado oficialmente la imagen del aislamiento provincial de los pueblos en torno a 1000-650?», escribió en 1935.[14]

El cambio llegó después de 1945, con la publicación de los textos hititas *Dominio del cielo* (1946) y *Ullikummi*—nombre de un monstruo mitológico—(1952).[15] Su afinidad con Hesíodo era innegable. Al mismo tiempo, en 1952-53, se descifró la escritura Lineal B, los documentos griegos de Micenas, Pilos y Cnosos. Este hecho despertó un entusiasmo sin precedentes por la Edad del bronce, por ejemplo en T. B. L. Webster y D. L. Page; a Cyrus Gordon debemos el eslogan «*koiné* de la Edad del bronce».[16] En un segundo momento, con los estudios de A. Heubeck y de otros estudiosos, la atención se focalizó nuevamente en las fases inmediatamente suce-

[13] W. Porzig, «Illuyankas und Typhon», en *KAF* I, 3, 1930, pp. 359-378; E. O. Forrer, «Eine Geschichte des Götterkönigtums aus dem Hatti-Reiche», en *Mélanges Cumont*, 1936, pp. 687-713.

[14] F. Dornseiff, *Kleine Schriften*, vol. I, Leipzig 1952, p. 30: «Wann wird die Vorstellung von der provinzialen Abgeschlossenheit der Völker um 1000-650 amtlich aufgegeben werden?»

[15] H. G. Gueterbock, *Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos*, Zürich 1946; H. Otten, *Mythen vom Gotte Kumarbi. Neue Fragmente*, Berlin 1950; H. G. Gueterbock, *The Song of Ullikummi*, New Haven 1952.

[16] T. B. L. Webster, «Homer and Eastern poetry», en *Minos* 4, 1956, pp. 104-116; *From Mycenae to Homer*, London 1958; D. L. Page, *History and the Homeric Iliad*, Berkeley 1969; C. H. Gordon, «Homer and Bible», en *HebrUCA* 26, 1955, pp. 43-108.

sivas a la Edad del bronce.[17] En el tratamiento del II y el I milenio, la investigación se desarrolló siguiendo estas líneas y aún está lejos de haber concluido.[18]

En lo que sigue, la literatura mesopotámica tendrá un papel relevante. Este recorrido, que parece llevarnos lejos de Grecia, requiere una justificación: en primer lugar, la literatura cuneiforme representa el más extenso corpus en el ámbito de las literaturas del antiguo Oriente, mucho más rica que la hitita, por no hablar de la ugarítica; la literatura micénica es hasta ahora inexistente. La literatura cuneiforme es notable no sólo por su variedad y complejidad, sino también por el elevado nivel cualitativo de algunas obras como *Atrahasis*, *Gilgamesh* y *Enūma elish*. Fue transmitida durante siglos, o incluso milenios, mediante la tradición de las escuelas de escribas, las «casas de las tablillas». En segundo lugar, mesopotámicos—es decir asirios—y griegos estuvieron en contacto directo a partir de aproximadamente 800 a.C. Los griegos, en particular los eubeos, establecieron puestos comerciales en la Siria septentrional—el que conocemos mejor es Al Mina, junto a la desembocadura del río Orontes—a finales de siglo IX; esto ocurrió una vez que los conquistadores asirios habían llegado ya al Mediterráneo bajo el mando de Assurnasirpal.[19] En torno a 738 a.C., un documento cuneiforme procedente de

[17] Heubeck, 1955.

[18] Burkert, 1992, pp. 88-127; Rollinger, 1996; Morris, 1997; West, 1997.

[19] Burkert, 1992, pp. 9-14.

Siria menciona por primera vez las correrías de los jonios por las costas de Siria—el pueblo que viene de la «tierra Iaunaia»—.[20] Alrededor de este periodo, unos griegos—comerciantes, mercenarios o bandidos—tomaron posesión de algunos espléndidos ejemplares de armaduras ecuestres que habían pertenecido a Hazael, rey de Damasco a fines del siglo IX. Las piezas fueron dedicadas por los griegos en el santuario de Apolo en Eretria y en el Heraion de Samos durante el siglo VIII.[21] Poco después de 700 a.C. hubo una batalla marítima entre jonios y asirios en las inmediaciones de Tarso, en Cilicia.[22] Chipre, habitada en parte por griegos desde la Edad del bronce, fue conquistada por los asirios en torno a aquel periodo: el rey Esarhaddón dejó allí una estela en caracteres cuneiformes.[23] Esto no significa negar la existencia de relaciones en la Edad del bronce; sin embargo, las de época asiria están mucho mejor documentadas y probablemente fueron también más intensas.

La arqueología confirma contactos ininterrumpidos de los griegos con la Siria septentrional y Cilicia, con los «hititas tardíos», o mejor luvitas, arameos, fenicios, por lo menos a partir del siglo IX; la importancia de Egipto

[20] H. W. Saggs, en *Iraq* 25, 1963, pp. 76-78; Burkert, 1992, p. 12.

[21] H. Kyrieleis, W. Röllig, «Ein altorientalischer Pferdeschmuck aus dem Heraion von Samos», en *MDAI(A)* 103, 1988, pp. 37-75; Burkert, 1992, p. 16 y fig. 2.

[22] A. Momigliano, «Su una battaglia tra Assiri e Greci», en *Athenaeum* 12, 1934, pp. 412-416 = *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1974, pp. 409-413.

[23] R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*, Graz 1956.

aumentó cierto tiempo después. Éste fue también el tiempo en que llegó a Grecia el producto de importación oriental más importante: el alfabeto. Los testimonios disponibles hasta hoy indican la primera mitad del siglo VIII (800-750 a.C.) como época probable de su advenimiento.[24] En principio, la escritura cuneiforme había sido superada hacía siglos por el sistema mucho más práctico de la escritura alfabética; sin embargo, en cuanto a posibilidades de supervivencia, las tablillas de arcilla superan en mucho a los rollos de pergamino o de papiro y a las tablillas de madera, es decir los materiales empleados en la escritura alfabética: en estos soportes, desde el Éufrates hasta Anatolia y Palestina casi nada se ha conservado. Tanto más importante es el hecho de que el nombre de Gilgamesh aparezca aún en un libro en lengua aramea proveniente de Qumran:[25] es probable que hayan existido reelaboraciones en lengua aramea de textos literarios cuneiformes. Pero, aparte de las tablillas cuneiformes, nada nos ha llegado. Queda un hiato que no puede colmarse totalmente.

En algunos aspectos, la épica griega es una floración totalmente autónoma. El sistema formular que Milman Parry descubrió y del que explicó la función indispensable en el seno de la tradición oral, va ligado a la lengua

[24] Burkert, 1992, pp. 25-33; R. Woodard, *Greek Writing from Knossos to Homer*, Oxford 1997. La inscripción griega (?) más antigua conocida hasta ahora proviene de Gabii: A. M. Bietti Sestieri, *La necropoli laziale di Osteria dell'Ossa*, Roma 1992, pp. 209-212.

[25] Burkert, 1992, pp. 32 s. y n. 32.

griega. Desde este punto de vista, Homero se ha convertido en un ejemplo clásico de tradición oral.[26] La épica oriental, en cambio, por lo menos en Mesopotamia, se basa en una tradición consolidada de escritura y de escuelas de escribas que abarca más de dos mil años. En el ámbito de esta tradición, las tablillas se copian y vuelven a copiar continuamente, y alguna vez incluso se traducen dentro del sistema cuneiforme. Deberíamos, pues, esperar principios estilísticos bastante diferentes en Oriente y en Occidente. Sin embargo, si uno está atento a considerar ambas vertientes, más bien queda sorprendido por las semejanzas. Hagamos, pues, una breve recapitulación de estas semejanzas en el ámbito del estilo épico.[27] Las más importantes fueron señaladas hace mucho tiempo; ya Cecil Maurice Bowra, en su *Heroic Poetry* (1952), se refiere ampliamente al *Gilgamesh*.

En ambos casos, «épica» significa poesía narrativa que, en cuanto a la forma, emplea un verso largo que se repite indefinidamente sin división estrófica. En cuanto al contenido, el relato concierne a dioses y grandes hombres del pasado, que a menudo interaccionan entre ellos. Las principales características de estilo son los epítetos fijos, los versos formulares, la repetición de versos y las escenas típicas.

Los epítetos se han visto siempre como una característica peculiar del estilo homérico. «Zeus que congrega

[26] *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*, A. Parry (ed.), Oxford 1971. Para los problemas homéricos, véase *Zweihundert Jahre Homer-Forschung*, J. Latacz (ed.), Stuttgart 1991 (Colloquium Rauricum 2).

[27] Cfr. Burkert, 1992, pp. 114-120; West, 1997, pp. 164-275.

las nubes», «Odiseo constante», «Odiseo rico en astucias» nos son familiares. Pero también en la épica acadia y ugarítica los personajes principales tienen sus epítetos característicos.[28] El dios más importante, Enlil, aparece a menudo como «Enlil el héroe»; el héroe del diluvio es «Utnapishtim el lejano»; los malvados Siete de la epopeya de Erra son «los campeones sin par». Análogamente, la épica ugarítica presenta fórmulas fijas como «la virgen Anat» o «Danel el Refaíta». Se acerca más aún al uso homérico calificar a un combatiente como «reconocible en la batalla». Resulta menos claro por qué la «Señora de los dioses» es «hábil en el grito», pero estaba poco claro ya para los mismos griegos por qué tanto Calipso como Circe eran «diosas terribles de palabra humana», δεινὴ θεὸς αὐδήεσσα. Sea como sea, no se puede hacer poesía épica sin epítetos: la Tierra es la «vasta tierra», y un dios del cielo puede ser llamado «padre de los dioses y de los hombres». Los epítetos son decorativos en la medida en que no son esenciales para el contexto inmediato de la situación ni son modelados en función de ésta. Pero son, entre otras cosas, extremadamente útiles para rellenar el verso o hacer un hemistiquio.

Entre los versos formulares, lo que mayormente llama la atención es la complejidad con que se introduce el discurso directo. El amplio uso del discurso directo y la representación de escenas enteras en forma de diálogo son, en efecto, una peculiaridad del género. En acadio, la fórmula introductoria, traducida literalmente, es «abrió la boca y habló a... dijo (la palabra)».[29] El simple

[28] Burkert, 1992, pp. 115 s.; West, 1997, pp. 220 s.
[29] Burkert, 1992, p. 116; West, 1997, pp. 196-198.

significado de «hablar» está expresado con tres sinónimos—precisamente como en la conocida fórmula homérica «habló, dijo palabras fugaces», φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα—. Es quizás aún más notable que en el *Gilgamesh* los personajes, reflexionando sobre una nueva situación, «hablen a su corazón»: «consultando con su corazón habló, se aconsejó consigo misma»—a lo que sigue el discurso directo.[30] De modo parecido, los héroes homéricos hablan a su «animoso θυμός» o a su «corazón». Durante los viajes de Gilgamesh, el nuevo día es siempre introducido con la misma fórmula: «apenas la primera luz del alba resplandeció»,[31] que recuerda el famoso verso homérico «y cuando, hija de luz, brilló la Aurora de rosados dedos...» Es natural que una narración proceda día por día, pero la utilización de fórmulas estereotipadas para el alba y el crepúsculo, el reposo y la acción, es una técnica específica empleada tanto en el *Gilgamesh* como en Homero.

Entre las repeticiones que cubren una secuencia entera de versos, una característica que llama la atención es la exacta correspondencia entre orden y ejecución, entre discurso y repetición del discurso. Los escribas mesopotámicos, cansados de escribir, usaban ocasionalmente un signo de repetición que los escribas homéricos no se permitían.

Entre las escenas típicas, la asamblea de los dioses ocupa un puesto de honor.[32] En acadio existe una expresión fija (*puḫur ilāni*); la expresión es la misma en

[30] *Gilgamesh* X, 1, 11 s.; Burkert, 1992, p. 116.
[31] Burkert, 1992, p. 116; West, 1997, p. 175.
[32] Burkert, 1992, p. 117; West, 1997, pp. 177-180.

ugarítico; una escena correspondiente se encuentra, elaborada por extenso, en el *Ullikummi* hitita. La asamblea de los dioses no está ausente ni siquiera del *Antiguo Testamento*.[33] Que en la asamblea de los dioses se decida a menudo enviar a un mensajero es natural, pero vale la pena notarlo.

El símil constituye un artificio técnico ampliamente difundido en la épica acadia y en la poesía afín; los leones ocupan un puesto de relieve: no es necesario dar aquí los detalles.[34] Lo que parece más destacable es que en el *Gilgamesh*, el texto más amplio y de tono más elevado, se experimentan técnicas narrativas más complejas, como ocurre, particularmente, en la *Odisea*. En la undécima tablilla del *Gilgamesh*, la historia del gran diluvio—una parte remota pero especialmente apasionante del relato—es incorporada mediante el discurso directo del protagonista principal, Utnapishtim «el lejano», que, como Odiseo, cuenta sus fascinantes aventuras. La doble acción al inicio del *Gilgamesh*, destinada a hacer que Enkidu y Gilgamesh se encuentren, está expuesta de un modo tal que la narración sigue primero las aventuras de Enkidu y su transformación en ser civilizado, y, seguidamente, relata los preparativos de Gilgamesh para el encuentro mediante el discurso directo que la prostituta dirige a Enkidu.[35] Así, ni siquiera la técnica narrativa del poeta de la *Odisea* es del todo aislada: la *Odisea* incorpora la mayor parte de los viajes de Odiseo en un dis-

[33] *Job* 1, 6; *Salmos* 82, 1; 89, 8.

[34] Burkert, 1992, p. 117; West, 1997, pp. 218 s.

[35] *Gilgamesh* I, 5, 23 - 6, 24, sólo en la versión posterior, ninivita.

curso en primera persona dirigido a los feacios, y crea una doble trama para hacer que Odiseo y Telémaco se encuentren. También muchos lectores han reparado en la semejanza entre el exordio del *Gilgamesh* y el de la *Odisea*: se llama la atención sobre el héroe que vagó largamente y vio muchas cosas, mientras que su nombre se calla intencionadamente.[36]

Casi prefigurando la *Ilíada*, está presente en el *Gilgamesh* incluso un cierto *êthos* de la «caducidad» de los seres humanos. El tema principal del poema es, según sus palabras, el «destino de la humanidad», *shimātu awīlūtim*, es decir, la muerte en contraste con la vida de los dioses, que sólo Utnapishtim llega a conquistar. Antes de su combate con Humbaba, Gilgamesh saca esta heroica conclusión: «los dioses estan sentados eternamente junto a Shamash, el dios sol; pero para los hombres los días están contados... pero tú, aquí, ¿temes a la muerte?... yo iré el primero delante... si hubiese de caer, dejaré mi nombre a la posteridad.»[37] Precisamente porque al hombre se le niega la eternidad, todo lo que le queda es obtener la fama arriesgando su vida, fama que sobrevive a la muerte; «gloria imperecedera», κλέος ἄφθιτον, en contraste con los «hombres mortales»: éstos son los conceptos expuestos en griego en la *Ilíada*. «Oh amigo, si ahora, huyendo de esta batalla, hubiéramos de vivir siempre sin vejez ni muerte, yo entonces, sin duda, no lucharía entre los campeones; ...pero de continuo están en torno a nosotros Keres de muerte innumerables... vamos: o nosotros daremos gloria a alguno, o aquél a no-

[36] Burkert, 1992, p. 117; West, 1997, pp 403 s.
[37] *Gilgamesh* III, 6, 141-148; Burkert, 1992, pp. 117 s.

sotros.» Así, Homero.[38] Esta comprensión de los límites de la condición humana, sin embargo, no induce a un comportamiento temeroso frente a los dioses. Muy lejos de ello, pueden verificarse manifestaciones de agresividad. Enkidu lanza el muslo del toro celeste contra Ishtar y grita: «¡Si te cogiese, mira qué te haría!» «¡Me vengaría de ti sin duda, si tuviese fuerza para ello!», grita Aquiles a Apolo, que le ha engañado.[39]

Se podrían cotejar de un modo más preciso los textos a propósito de las escenas de batalla. Sólo algunas indicaciones: una verdadera *aristeía* del rey Ramsés II se desarrolla en el poema egipcio centrado en la batalla de Qadesh: el héroe se encuentra aislado en medio de los enemigos, ruega a su padre el dios, éste le presta oídos enseguida, el héroe retoma el ataque y mata de un tirón a todos los enemigos.[40]

Un texto comparable se halla incorporado en los *Anales* de Senaquerib; se refiere a la batalla de Halule de 691 a.C. Se describe en detalle cómo el rey reviste la armadura, sube al carro y, con la ayuda del dios, empieza a abatir a los enemigos. Éstas son las palabras finales: «mis corceles encabritados, enganchados para mi carrera, se sumergían en corrientes de sangre como en un río; las ruedas de mi carro, que abate el mal y la injusticia, estaban cubiertas de sangre y suciedad»—nótense los epítetos ornantes—; y nótese también que el rey asirio, justo como el egipcio Ramsés, es representado mientras

[38] *Ilíada* XII, 322-328.

[39] *Gilgamesh* VI, 162-163; *Ilíada* XXII, 20; Burkert, 1992, p. 118.

[40] Lichtheim, 1980, vol. II, pp. 57-72.

combate sobre su carro, una invención de la Edad del bronce. Inevitablemente, la *Ilíada* nos vuelve a la mente: «así, bajo Aquiles magnánimo, los caballos de sólidas pezuñas pisoteaban a un tiempo cadáveres y escudos: el eje del carro estaba todo cubierto de sangre, y los barandales salpicados de las gotas que despedían desde abajo los cascos de caballos y las llantas...».[41] Considerando la datación del texto asirio, se podría incluso pensar que algún cantor griego hubiera llegado a Siria junto con los mercenarios y hubiera compuesto este canto, el cual agradó tanto al rey que llegó a ser incorporado a los anales oficiales, donde contrasta extrañamente con las listas normales de campañas y saqueos, áridas y tediosas. Pero el estilo de combate heroico era común en las civilizaciones vecinas, que apreciaban todas ellas el carro de combate. Ni siquiera el «Canto de Deborah y Barak» de la *Biblia* se debería olvidar: contiene también, entre tantos relatos sugerentes, una remarcable «batalla en el río».[42]

Otras correspondencias más específicas entre Oriente y Occidente, aun cuando son impresionantes, han permanecido como un misterio. Es el caso del «dicho del árbol y la piedra», que aparece en Ugarit, en Jeremías, en Homero y en Hesíodo. Parece que la expresión debe relacionarse, en el *Antiguo Testamento* y en la *Odisea*, con un mito relativo al origen del hombre a partir de la piedra o del árbol, mientras que su referente aparece menos claro en Ugarit, así como en la *Ilíada* y en

[41] Luckenbill, 1927, vol. II, párr. 252-254; *Ilíada* XX, 498-501; Burkert, 1992, pp. 118 s.; West, 1997, pp. 375 s.

[42] *Jueces* 5, 1-34; Burkert, 1992, p. 119.

Hesíodo. No obstante, presenta analogías incluso en las expresiones proverbiales.[43]

Sorprende menos que la idea de la prosperidad de una tierra bajo el dominio de un buen rey, atestiguada en Mesopotamia, aparezca también en Homero y en Hesíodo: la tierra produce las mieses, los árboles dan sus frutos, los animales prosperan y «el pueblo prospera bajo él»; compárese cuanto dice de sí mismo Assurbanipal en su propio relato: «desde que los dioses... benignamente me hicieron sentar en el trono de mi padre, mi progenitor Adad liberó sus torrentes de lluvia, Ea abrió sus manantiales, las espigas crecieron hasta cinco brazas de altura... los productos de los campos fueron lozanos... los árboles hicieron crecer abundantes sus frutos, el ganado concibió con éxito. Durante mi reino hubo abundancia, durante mis años los bienes sobreabundaron.»[44]

El descubrimiento de motivos y rastros estilísticos comunes podría parecerse al uso de etimologías «por consonancia»: son interesantes, sorprendentes, sugestivas, pero raramente probatorias. Los mismos motivos y temas se pueden encontrar un poco por todas partes en contextos comparables. Se añaden, sin embargo, en este caso estructuras más complejas, para las cuales es más

[43] Cfr. Burkert, 1992, p. 119.

[44] *Odisea* XIX, 107-114; Hesíodo, *Trabajos*, 225-247; M. Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Niniveh's*, Leipzig 1916, vol. II, pp. 6 s.; Burkert, 1992, p. 119.

difícil que se verifique una pura coincidencia: una idea cosmológica fundamental, un sistema de divinidades, una escena entera en la disposición de caracteres y motivos, una catástrofe de la humanidad según los decretos de los dioses. Parece que Homero esté próximo a la traducción del acadio. Pero una vez establecidos, aunque sea en un único caso, el vínculo histórico y la transmisión efectiva, se ha abierto una brecha y ulteriores conexiones, incluidos los préstamos lingüísticos, se hacen más de fiar, a pesar de que, por sí solos, no sean suficientes para sostener el peso de la prueba.

Hay algunos pasajes en la *Ilíada*, pertenecientes todos al escenario divino, cuyas correspondencias con pasajes fundamentales de los más importantes poemas épicos acadios, el *Atrahasis* y el *Gilgamesh*, son sorprendentemente estrechas. Para empezar, repitamos la observación ya hecha por Gladstone referente a la sección de la *Ilíada* que los antiguos designaban como «engaño a Zeus», Διὸς ἀπάτη. Sus peculiaridades han sido a menudo objeto de comentario en los estudios homéricos; Albrecht Dihle ha recogido sus particularidades lingüísticas y ha sacado la conclusión de que esta sección de la *Ilíada* no podía ya pertenecer a la fase de la tradición oral, sino que fue compuesta por escrito.[45] Sea como fuere, nos hallamos frente a un texto lingüísticamente aislado e insólito por su contenido. El texto debe de tener una prehistoria particular; es, en cierto sentido, más bien «moderno».

Una peculiaridad del contenido que fue notada ya por Platón, y quizás, antes que él, fue notada y utilizada

[45] A. Dihle, *Homer-Probleme*, Opladen 1970, pp. 83-92.

por los presocráticos:[46] es el único pasaje en todo el corpus homérico en que, del todo inesperadamente, aflora un tema cosmogónico. La diosa Hera, que trama para engañar a Zeus, dice que quiere ir a Océano, «principio de los dioses», θεῶν γένεσις, y a Tethýs, la «madre»; Océano es llamado también «origen de todos», γένεσις πάντεσσι, poco después. Hera explica que Océano y Tethýs, la pareja primordial, se abstuvieron durante mucho tiempo de sus derechos conyugales, separación que es resultado de «disputa», νείκεα.[47] La γένεσις de los dioses está concluida. Suena verdaderamente como una anticipación de la cosmogonía del Νεῖκος de Empédocles. Sin duda, dentro de la narración de la *Ilíada*, esta historia es una invención de Hera, nada más que una mentira evidente; pero los motivos que utiliza no son inventados e irradian más allá de las palabras de Hera. Precisamente el clímax de este canto homérico —la unión de Zeus y Hera en la cima del monte Ida, en una nube de oro de donde llueven gotas relucientes— muestra a las dos divinidades en una dimensión naturalista, cósmica, que normalmente parece ausente del antropomorfismo homérico. La subdivisión del cosmos en tres partes en el parlamento de Poseidón poco más tarde, después de que Zeus se haya despertado,[48] es el tercer motivo que implica a los dioses en el problema del origen y la función del cosmos.

Aristóteles, siguiendo a Platón, halló en esta cosmogonía homérica del Océano el inicio mismo de la filoso-

[46] Burkert, 1992, p. 91 con n. 10; West, 1997, pp. 147 s.
[47] *Ilíada* XIV, 201 = 302; 246.
[48] Véase n. 67.

fía natural, posible fuente de inspiración incluso para Tales, a quien él considera el primer filósofo.[49] La investigación moderna ha llamado la atención sobre los antecedentes de la cosmología de Tales, que pone el agua como principio, entre los egipcios, los fenicios y, no en último lugar, en el poema babilonio de la creación, el *Enūma elish*.[50] Este texto empieza así: «Cuando arriba» el cielo no existía aún y tampoco, debajo, la tierra, estaba Apsû, el océano de agua dulce, «el primero, el padre», y con él Tiamat, la mar de agua salada, «la que los parió a todos». Ellos «mezclaban sus aguas». Todo esto llegó a su fin cuando Ea hizo que Apsû se durmiera y le mató, y Tiamat fue vencida por Marduk en un dramático combate. Marduk estableció entonces el cosmos en su estado actual.

Las invenciones ocasionales de Hera se corresponden pues estrechamente con el inicio del *Enūma elish*. Apsû y Tiamat equivalen a Océano y Tethýs como pareja progenitora originaria. Sin embargo, Tethýs no es en absoluto una figura activa en la mitología griega. En contraste con la divinidad marina Tetis, Θέτις—con la que se la confundió a veces en la misma antigüedad—, no gozaba de cultos oficiales, y nadie era capaz de decir mucho más sobre ella. Parece que exista sólo en virtud del pasaje homérico; cómo pudo alcanzar la prestigiosa posición de «madre» de todos no deja de ser un misterio. Y ahora entran finalmente en juego las «consonancias de nombres». *Tiamat* es la forma escrita habitual en el texto del *Enūma elish* para indicar a la madre que «los

[49] Aristóteles, *Metafísica* 983b 27.
[50] Hölscher, 1968; *Enūma elish* I, 1-5.

engendró a todos». La palabra acadia que se esconde tras este nombre es, no obstante, *tiamtu* o *tâmtu*, el término corriente para «mar». Este nombre puede ser escrito según esta ortografía, más cercana a la pronunciación; pero en el *Enūma elish* encontramos también la forma ortográfica *taw(a)tu*. Si se parte de *Tawtu*, Τηθύς representa una transcripción exacta.[51] El distinto resultado de las dentales, *t* y *th*, puede molestar al purista, pero Sófilo escribió ΘΕΘΥΣ,[52] que, en la ortografía griega habitual, habría dado Τηθύς. En efecto, el *Enūma elish* fue conocido por Eudemo, el discípulo de Aristóteles, en traducción; aquí hallamos *Tiamat* transcrito como Ταυθέ,[53] que es aún más cercano a la forma reconstruida *Tawtu*. El hecho de que la vocal larga *a* se modifique en *e* en el dialecto jónico, incluso en palabras tomadas en préstamo, encuentra paralelos en *Kubaba*, que se convierte en Κυβήβη; *Baal*, que se convierte en Βῆλος; y los *Mada*, conocidos como Μῆδοι. La tesis de que precisamente en el corazón de la *Ilíada* se halle el influjo de un texto clásico acadio se puede seguir incluso en la forma del nombre mítico.

Es importante notar que, en este caso, no puede tratarse de un préstamo que tuviera lugar en el curso de la Edad del bronce. Más bien, para usar las palabras de Martin West, nos encontramos ante un elemento «neooriental». Cuatrocientos años de transmisión oral

[51] Burkert, 1992, p. 93. Véase, sin embargo, West, 1997, p. 147 n. 20.

[52] G. Bakir, *Sophilos*, Mainz 1981, p. 64 fig. 3; *SEG* XXXV, 1985, 37.

[53] Eudemo, fr. 150 Wehrli = Damascio, *Problemas y soluciones sobre los primeros principios* 1, I, p. 322 Ruelle.

en Grecia hubieran producido distorsiones más fuertes a través del proceso de asimilación; y no está nada claro que al *Enūma elish* pueda asignársele una fecha tan antigua.[54] Todo ello se sitúa en paralelo con las observaciones de Albrecht Dihle, en la otra vertiente, a propósito del carácter «joven» de esta sección homérica.

Una vez se ha establecido la presencia de un *background* orientalizante en el «engaño a Zeus», se siguen de ahí otras consideraciones. Afrodita tiene rasgos semíticos en varios aspectos,[55] pero el «cinto bordado», κεστός, que le presta a Hera como hechizo de amor, parece particularmente oriental.[56] El catálogo de las mujeres amadas anteriormente por Zeus—considerado no auténtico por los comentaristas antiguos—halla un contrapunto en la lista de los amantes de Ishtar que recita Gilgamesh.[57] El famoso juramento de los dioses que Hera debe pronunciar y que termina con la fórmula «por el agua de Éstige» es, de hecho, un juramento cósmico: se pone por testigos al cielo, la tierra y las aguas del mundo infernal. Precisamente una fórmula cósmica de este tipo concluye la enumeración de los testigos divinos en el texto del único tratado arameo del siglo VIII que ha sobrevivido: «Cielo y tierra, abismo y fuentes, día y noche.»[58]

[54] Cfr. Dalley, 1989, pp. 229 s.

[55] Cfr. C. Bonnet, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma 1996.

[56] Burkert, 1992, p. 202 n. 18.

[57] *Gilgamesh* VI, 53-57; *Ilíada* XIV, 315-328.

[58] *Ilíada* XV, 36-38; *Odisea* V, 184-186; Burkert, 1992, pp. 93 s. y 1996, p. 171. Véase la inscripción de Sfire en *ANET*, p. 659.

Si Zeus, el dios del tiempo atmosférico, se une a su esposa en la cima de la montaña nublada, se debe notar que el dios del tiempo atmosférico montado en los dragones de la tempestad junto a su esposa que se quita el velo constituye un motivo frecuentemente representado en los sellos orientales, y el matrimonio de cielo y tierra es un tema mítico explícitamente desarrollado en la literatura acadia.[59]

Los Titanes constituyen un problema más específico. De los cinco pasajes homéricos que mencionan a estas divinidades más antiguas, mantenidas presas en el mundo inferior, tres pertenecen al contexto del «Engaño a Zeus»; también los otros dos se encuentran dentro de escenas divinas, tratándose de declaraciones de Zeus, el padre de los dioses.[60] A partir del descubrimiento del *Kumarbi*, se ha reconocido que la concepción de antiguas divinidades caídas conecta la mitología griega con los hititas, los fenicios y los babilonios. Pero los detalles, dentro de esta documentación, resultan menos claros, tanto en el ámbito griego como en el oriental. En la tradición griega, la concepción de los Titanes como un grupo colectivo no se concilia fácilmente con la figura bastante particular de Crono; en la parte oriental, hallamos manifiestamente, además del Kumarbi hitito-hurrita, a otros «dioses antiguos», siempre mencionados colectivamente en plural; el dios del tiempo atmosférico, correspondiente a Zeus, les confinó a los infiernos.[61] Las

[59] Burkert, 1992, p. 94.

[60] *Ibid.*; *Ilíada* XIV, 274, 279; XV, 225; V, 848; VIII, 478 s.

[61] Burkert, 1992, p. 94. Véase también F. Solmsen, «The two Near Eastern Sources of Hesiod», en *Hermes* 117, 1989, pp. 413-422.

divinidades correspondientes en Mesopotamia son los «dioses encadenados» o «vencidos», *ilāni kamûti*. También ellos fueron expulsados bajo tierra por el dios o los dioses victoriosos. En el *Enūma elish* fueron los defensores de Tiamat; en otros textos son los malvados Siete, encadenados por el dios del cielo. Nótese que en la tradición órfica los Titanes, hijos del Cielo y de la Tierra pero «encadenados» en el mundo inferior, son precisamente en número de siete.[62]

Los malvados Siete pertenecen sobre todo al mundo del exorcismo y de la magia profiláctica. Ello conduce a otra posible conexión: en la magia profiláctica se fabrican a menudo figurillas, con intención a veces amistosa, pero mayoritariamente hostil, que luego son destruidas. El material más común es la arcilla, en acadio *ṭīṭu*. Esta palabra llegó a Grecia como τίτανος, yeso.[63] Los autores griegos posteriores invocaron precisamente este término para dar una etimología al nombre de los Titanes: cuando los Titanes atacaron a Dioniso niño, se pintaron el rostro con yeso, y de ahí su nombre. Dentro del sistema lingüístico griego, sin embargo, tal etimología no puede mantenerse, por el hecho de que la *iota* de Τιτᾶνες/Τιτῆνες es larga, mientras que la de τίτανος es breve. Con todo, la palabra semítica que se halla en la base tiene la *ī* larga, de modo que, con la hipótesis de un préstamo lingüístico, la antigua etimología se hace plausible de nuevo. Además, sería posible una conexión ri-

[62] *OF* 114; Burkert, 1992, p. 94. Cfr. *ibid.*, pp. 105-114, sobre una posible conexión de los malvados Siete con la epopeya de los Siete contra Tebas.

[63] Burkert, 1992, pp. 38 y 95.

tual: los Titanes llevan el gentilicio *ṭīṭu* porque los Magos orientales solían fabricar figurillas de arcilla—*ṣalme ṭīṭ* en acadio—para representar a los «dioses vencidos» que se utilizan en la magia profiláctica o como testigos en los juramentos. No obstante, faltan materiales específicos que permitan verificar esta audaz hipótesis: hay otras posibilidades abiertas.

La relación de la Διὸς ἀπάτη con la literatura acadia se hace más estrecha gracias al texto de un poema épico acadio no publicado hasta 1969—hasta aquel momento, este poema era conocido sólo por unos pocos fragmentos, no particularmente significativos:[64] la historia de Atrahasis, «superior en sabiduría»—un nombre parlante en acadio—, o más bien una «historia de la humanidad». La primera versión en tres libros está fechada en el tiempo de Ammisaduqa, pocas generaciones después de Hammurabi, en el siglo XVII a.C. Varios ejemplares antiguo-babilonios han sobrevivido en forma fragmentaria; la biblioteca de Asurbanipal contenía aún otras versiones, de formas ligeramente variadas. Un fragmento de otra redacción ha sido encontrado en Ugarit. Nos hallamos, pues, frente a un texto que estuvo en circulación y gozó de amplia fortuna durante más de un milenio, un texto de concepción sorprendentemente original.

Empieza, como dice el verso inicial, con la paradójica situación primordial «cuando los dioses estaban en la condición de los hombres», y aún no existían seres humanos. Los dioses tenían pues que llevar a cabo todos los trabajos por sí mismos; ello condujo a la rebelión de

[64] *ANET*, pp. 99 s. Para el texto del *Atrahasis*, véanse las ediciones Lambert-Millard, 1969 y Dalley, 1989, pp. 1-38.

los dioses más jóvenes e inferiores contra los más viejos, en particular contra Enlil, el dios dominador. Afortunadamente, Enki, el dios astuto, llegó en ayuda de los dioses amenazados, y junto con la diosa madre creó unos *robots*, los hombres, para que actuaran por cuenta de ellos: éstos deberán soportar el peso del trabajo. Pero muy pronto, «después de 600 (¿y?) 600 años», estas criaturas, demasiado numerosas, se convirtieron en un peso para la tierra y una molestia para los dioses, quienes intentaron destruirlas. Hicieron tres intentos, a intervalos, según un esquema estereotipado, de 1200 años, según parece, provocando primero una epidemia, después una carestía y, finalmente, el gran diluvio. Pero el astuto dios de los abismos, Enki—junto con Atrahasis, el hombre «superior en sabiduría»—, hizo vanos esos esfuerzos. Puso a los dioses unos contra otros y al fin mandó a Atrahasis construir el arca. La sección final del texto, como ahora se puede ver, constituye una versión más antigua paralela a la célebre tablilla XI de la epopeya de *Gilgamesh*, la conocida historia del diluvio, que a su vez influyó en la historia de Noé en el primer libro de Moisés. El texto del *Atrahasis*, sin embargo, lejos de ser un ejemplo de religiosidad veterotestamentaria, lleva impreso un optimismo singularmente humano, si no levemente cínico: ya sea a favor o en contra de los dioses, esta humanidad, en medio del duro trabajo y de los tormentos que debe afrontar, es indestructible. «¿Cómo ha podido el hombre sobrevivir a la destrucción?»—se pregunta consternado, al final, el gran dios Enlil—.[65] Y no hay duda de que sobrevivió.

[65] *Atrahasis* III, 6, 10, p. 34 Dalley.

Al principio del texto del *Atrahasis* se introduce el panteón babilonio de un modo sistemático: «Anu, su padre, era el rey; el consejero era el guerrero Enlil; el ministro era Ninurta; el inspector era Ennugi.» Estos versos fueron copiados en el *Gilgamesh*, pero no los siguientes: «Agarraron por el cuello la urna del sorteo, echaron las suertes; los dioses llevaron a cabo la repartición: Anu subió al cielo.» Un segundo dios—aquí hay una laguna en el texto—«tomó la tierra, para sus súbditos»; y «los pestillos y la barra del mar fueron dados a Enki longividente». En la laguna seguramente se nombraba a Enlil, el más activo de los dioses: tenemos así la tríade usual formada por Anu, Enlil y Enki, el dios del cielo, el dios del tiempo atmosférico, el dios del agua. El texto del *Atrahasis* insiste repetidamente en la división del cosmos en las tres partes asignadas a los varios dioses, en particular cuando Enlil intenta bloquear el mundo de los hombres enviando una hambruna. Una versión diferente, la tablilla X, presenta a Anu y Adad—dios del cielo y dios del tiempo atmosférico—por el cielo, Sin y Nergal—dios de la luna y dios de ultratumba—por la tierra: el mundo subterráneo está incluido en el concepto de «tierra».[66] El reino de Enki, Señor de las Profundidades, está fijado no en las aguas saladas del mar, sino en las potables, tanto las subterráneas como las de manantial—elementos que constituyen también el dominio propio de Poseidón en Grecia.

En la *Ilíada* se encuentran aquellos versos famosos y a menudo citados en que el mundo es dividido en tres

[66] *Atrahasis* I, 7-17; II, 5, 16-19 y 30-33, pp. 80-83; tablilla X, pp. 116-119 Lambert-Millard.

partes entre las divinidades homéricas competentes. Quien habla es Poseidón: «cuando echamos las suertes, Hades obtuvo la tiniebla sombría, y Zeus se quedó el cielo entre las nubes y el éter; común a todos es la tierra y el alto Olimpo.»[67]

El esquema difiere del que hemos visto en el *Atrahasis* por cuanto se declara que la tierra, separada del ámbito subterráneo, constituye un dominio común, junto con la montaña de los dioses: Poseidón está insistiendo en su derecho de asumir un papel activo en la llanura de Troya. Pero la estructura de base de los dos textos sigue siendo asombrosamente parecida. Hay tres zonas distintas del cosmos: el cielo, la profundidad de la tierra y las aguas, y estas tres zonas son asignadas a las tres divinidades supremas del panteón—todas masculinas—. Y en ambos casos se afirma que la repartición ha tenido lugar por medio de un sorteo. Ésta no es la práctica habitual entre los dioses griegos: según Hesíodo, Zeus destronó a su predecesor—que era también su padre—por la fuerza, y después de la victoria los demás dioses le pidieron que fuera su rey.[68] Este pasaje, si lo observamos más de cerca, es único en el mito griego también desde otro punto de vista: en otros lugares de la épica antigua, cuando se enumeran las partes del cosmos, tenemos la tríade cielo-tierra-ultratumba, o cielo-mar-tierra, o incluso una combinación de cuatro elementos, cielo-tierra-mar-ultratumba, pero no cielo-mar-ultratumba, asignados a los tres hermanos. Además, la tríade de los hijos de

[67] *Ilíada* XV, 190-193; Burkert, 1992, pp. 89 s.; West, 1997, pp. 109-111.

[68] Hesíodo, *Teogonía*, 883-885.

Crono y sus reinos no ejercen ningún otro papel en Homero, ni dicha tríade hunde sus raíces en ningún culto griego. En cambio, el pasaje correspondiente del *Atrahasis* es fundamental para el desarrollo narrativo de la epopeya y constantemente hay referencias a él.

Difícilmente se puede encontrar en Homero otro pasaje tan próximo a la traducción de un poema épico acadio. De hecho, no se trata de una traducción pura, sino de una reelaboración, pero en ella se entrevé aún la estructura extraña. Tanto más significativo resulta el hecho de que el pasaje se encuentre, dentro de la estructura de conjunto de la *Ilíada*, en aquel contexto tan particular que es la Διὸς ἀπάτη.

Ya que hablamos del *Atrahasis*, no podemos por menos de observar otra conexión que se extiende más allá de la *Ilíada*. La idea fundamental del poema épico antiguo-babilonio, el *Atrahasis*, es moderna de manera casi inquietante: los seres humanos se multiplican, la tierra se siente oprimida por su mole, la solución puede ser sólo una catástrofe que aniquile a la humanidad. Pero el hombre sobrevive a los intentos de destrucción y así se encuentra, al fin, el único método eficaz, el control de la natalidad. Sin embargo, el único medio que se sugiere, la institución de sacerdotisas a quien no está permitido concebir hijos, difícilmente parecerá satisfactorio.

Los sufrimientos de la tierra están expresados en versos que se repiten al principio de cada nueva fase de la epopeya: «aún no habían pasado mil doscientos años, cuando la tierra se extendió y los pueblos se multiplicaron. La tierra mugía como un toro. A los dioses les molestaba este ruido. Enlil oyó su tumulto y se dirigió a los grandes dioses: "el ruido de los hombres se ha hecho de-

masiado intenso para mí, su tumulto me priva del sueño...".»[69] Luego viene la preparación de las catástrofes: la epidemia, la hambruna, el diluvio.

Todo esto no puede más que traer a la memoria un pasaje de la épica griega, un texto extremadamente importante, que constituía el inicio del Ciclo troyano, y que cuenta las causas últimas de la guerra de Troya. Se trata de la apertura de los *Cantos Ciprios*, un poema épico bien conocido aún en época clásica, pero posteriormente caído en el olvido y perdido; ya Heródoto dudaba de que Homero fuese su autor, cosa que en cambio Píndaro todavía aceptaba. Los versos iniciales se conservan en un fragmento, aunque en forma corrupta; se citan para explicar la «determinación de Zeus» mencionada justo al principio de la *Ilíada*; empiezan al estilo de la fábula:[70]

Hubo un tiempo en el que innumerables pueblos se movían
sobre la faz de la tierra...
(*laguna*: agobiaban?) la superficie de la tierra de amplio pecho.
Zeus se apiadó al verlo, y en lo profundo de su corazón
decidió aligerar la tierra, que nutre a todos, de la humanidad,
atizando la gran querella de la guerra troyana.

En los mismos escolios se encuentra también un relato en prosa:[71]

[69] *Atrahasis* I, 352-359 = II, 1-8.

[70] *Cantos Ciprios, Epicorum Graecorum Fragmenta* fr. 1 Davies = fr. 1 Bernabé.

[71] Escolios a la *Ilíada* I, 5; Davies pp. 34-36; Bernabé pp. 43 s. adp.

La tierra, abrumada por la muchedumbre de los hombres, y al no haber piedad alguna entre los hombres, pidió a Zeus que la aliviara de la carga. Zeus primero suscitó la guerra tebana, por la que hizo perecer a muchísimos, pero luego se sirvió del consejo de Momo, lo que Homero llama la «determinación de Zeus», porque hubiera podido destruirlos a todos con rayos o diluvios, pero Momo lo impidió y le sugirió dos medidas: unir a Tetis en matrimonio con un hombre, y engendrar una hija hermosa.

Nacen así Aquiles y Helena, y con ellos el germen de la guerra de Troya.

No se pueden poner los dos textos en relación inmediata. En los versos citados, Zeus reacciona directamente ante las condiciones de la tierra, «viendo» y sintiendo piedad por sus condiciones; en el relato en prosa, la Tierra misma no es un objeto de piedad mudo, sino un interlocutor. En el resumen de los *Cantos Ciprios* en Proclo, Zeus discute posteriormente las medidas a tomar con Temis.[72] En la versión alternativa, se presenta una singular discusión con Momo. Se trata claramente de dos versiones concurrentes. Una tercera emerge de la parte conclusiva del *Catálogo* hesiódico.[73] Aquí Zeus toma él solo su determinación, que los demás «no comprendían aún perfectamente». Su meta es poner fin a la confusión entre la esfera humana y la divina, y de este modo concluir la Edad de los héroes. «Tenía la intención de destruir a la mayor parte de la humanidad» mediante la catástrofe de la guerra. Ciertamente, el texto del *Catálogo* en esta sección es tan lagunoso que no re-

[72] Proclo, Davies p. 31; Bernabé p. 38.

[73] Fr. 204, 95 ss. Merkelbach-West; West, 1997, pp. 480-482.

sulta del todo comprensible; lo que está claro, sin embargo, es que la catástrofe va ligada a Helena. Según los *Trabajos* de Hesíodo (163-5), fueron tanto la guerra de Tebas como la de Troya las que señalaron el fin de la Edad de los héroes.

Tenemos, pues, frente a nosotros variantes de la idea fundamental de una catástrofe de la humanidad determinada por la decisión del dios dominador. Tanto los *Cantos Ciprios* como el *Catálogo*, aunque no se puedan fechar con precisión, deben de pertenecer al periodo arcaico, mientras que difícilmente se puede fijar una época para la fuente del escolio a la *Ilíada*. Aun así, es justamente esta versión la que presenta una mayor afinidad con el texto del *Atrahasis*. Proyectos de varias catástrofes, aunque no se lleven a cabo, aquí son considerados de forma sistemática: el diluvio es la medida que se muestra más radical. Lo que parece extraño es el papel de Momo, personificación del «reproche»; interviene aquí sólo en calidad de consejero de Zeus—un dispendioso expediente poético que sólo sirve para rechazar un par de sugerencias—. ¿O quizás su papel es el de «reprochar» a la humanidad? Aún más curioso es el hecho de que al principio del *Enūma elish*, Apsû, «el primero, el padre», atormentado por el ruido de los dioses más jóvenes, que le privan del sueño, proyecta matarlos a todos y, en este momento, tiene a su lado a un consejero, Mummu, «que aconseja a Apsû». ¿Momo y Mummu son lo mismo?[74] En tal caso, el texto griego presentaría una contaminación de motivos procedentes del *Atrahasis* y del *Enūma elish*, como parece ocurrir también en el contexto del «engaño a Zeus». Sin em-

[74] Burkert, 1992, p. 103.

bargo, todo ello no permite aún dar una colocación segura de este texto en el marco de la literatura griega. En el caso de Tifón-Tifeo, por poner otro ejemplo, es un texto en prosa conservado en la *Biblioteca* de Apolodoro el que proporciona el paralelo más impresionante con el mito hitita de Illuyankas, el dragón: es posible que provenga de una fuente helenística.[75]

En cuanto a los *Cantos Ciprios*, el *Atrahasis* muestra en todo caso que el motivo de la tierra abrumada a causa de la multitud de los hombres y el plan del dios supremo, del dios del tiempo atmosférico, de destruir a la humanidad a consecuencia de ello, son extremadamente antiguos. Este hecho desaconseja ver simplemente en el inicio de los *Cantos Ciprios* una «invención posthomérica»[76] cualquiera. Por si ello fuera poco, una referencia a Oriente procede también del lado griego: el singular título, *Cantos Ciprios*, puede ser entendido sólo como una referencia a la isla de Chipre, por mucho que podamos ser escépticos a propósito de la noticia tardía que hace de Estasino de Chipre el autor del poema. Que el contenido fundamental de los *Cantos Ciprios* era conocido en torno a 650 a.C. lo demuestra la olpe Chigi, que representa el famoso «juicio de Paris»,[77] aun prescindiendo de la discutida referencia a esta historia en el libro XXIV de la *Ilíada*.[78] Nos vemos llevados a una

[75] Apolodoro I, 6, 3.

[76] W. Kullmann, «Ein vorhomerisches Motiv im Iliaspoömium», en *Philologus* 99, 1955, pp. 167-192, había insistido en el carácter prehomérico del motivo, sin conocer el *Atrahasis*.

[77] *LIMC* s.v. Alexandros n° 5 = s.v. Aphrodite n° 1423 = s.v. Athena n° 405.

[78] *Ilíada* XXIV, 29.

época en que Chipre, aun cuando rica y poderosa, se hallaba formalmente bajo dominio asirio. La atmósfera de la Chipre de esta época parece ser una mezcla de lujo oriental y estilo de vida «homérico». Los funerales son suntuosos como el de Patroclo; en las tumbas se encuentran refinados aderezos orientales; frente a la entrada se sacrificaban y enterraban caballos junto con los carros; se ha encontrado incluso una «espada con bollones de plata», según la fórmula homérica.[79] Todo ello no explica por qué fue precisamente el tema «homérico» de la guerra troyana el que hizo mella en la imaginación de los chipriotas, hasta conducir a la producción de una epopeya llamada *Cantos Ciprios*; pero es un dato de hecho, evidenciado por el título corriente. En cualquier caso, las conexiones de Chipre con Homero en esta época no son menos claras que las que mantenía con Siria y Mesopotamia; estelas conmemorativas de los reyes asirios fueron erigidas en las ciudades de la isla.[80]

Para volver a la *Ilíada*, sin duda el «aparato de los dioses» que acompaña la secuencia de los acontecimientos que allí se narran es un elemento característico de este poema. Pero los paralelos orientales conciernen precisamente a las escenas que implican a los dioses. Es cierto que el doble escenario para las acciones de los dioses y de los hombres, usado con tanta maestría por el compositor de la *Ilíada*, no aparece de forma tan sistemática

[79] V. Karageorghis, *Salamis. Recent Discoveries in Cyprus*, New York 1969, p. 70, lám. 25.

[80] Véase n. 23.

en la épica mesopotámica. Sin embargo, el *Atrahasis* y el *Gilgamesh* presentan repetidamente a los dioses en interacción con las empresas y los sufrimientos de los hombres, del mismo modo que los reyes, en sus combates, vencen en contacto directo con sus dioses protectores. Un elemento estándar en la épica mesopotámica,[81] hitita y ugarítica es la asamblea de los dioses, que se halla incluso en la *Biblia*.[82] Se puede subrayar la diferencia de que la asamblea divina oriental es más bien una especie de senado, mientras que Homero presenta más bien a una familia, no exenta de las catástrofes normales de las familias, las riñas de los padres y los cachetes a los hijos. Pero la semejanza sorprende.

En el *Gilgamesh* hay un famoso encuentro entre la divinidad y el hombre: una vez que Gilgamesh ha dado muerte a Humbaba y se ha limpiado de la suciedad de la batalla, Ishtar «alzó la mirada y vio la belleza de Gilgamesh». «¡Concédeme tu abundancia!»—dice, y le ofrece bienes fabulosos. Pero Gilgamesh la rechaza con desprecio, recitando el catálogo de los hombres que ella en otro tiempo había «amado» para luego destruirlos o transformarlos. «Si me amases, [me tratarías] como a los demás.» Entonces,

Ishtar, habiendo oído esto,
cayó presa de una ira amarga; subió a lo alto de los cielos;
ante Anu fue, ante su padre;
ante Antu, su madre, [corrían sus lágrimas]:

[81] En el *Gilgamesh*, la asamblea de los dioses que deciden sobre la muerte de Enkidu se conserva hasta ahora sólo en hitita.

[82] Cfr. *supra*, nn. 32-33.

«¡Padre mío! ¡Gilgamesh me ha cubierto de insultos!
Gilgamesh ha contado mi comportamiento abominable,
mis acciones inmundas y abominables.»
Anu abrió la boca y habló,
dijo a la gloriosa Ishtar:
«Sin duda has provocado [al rey de Uruk],
y así Gilgamesh ha contado tu comportamiento abominable,
tus acciones inmundas y abominables.»[83]

Compárese todo esto con una escena de la *Ilíada*: Afrodita ha sido herida por Diomedes mientras intentaba proteger a su hijo Eneas; corre su sangre. «Y ella se fue espantada, sentía una terrible vejación.» Con ayuda de Iris y Ares alcanza el Olimpo, «pero cayó en el regazo de su madre, Dione; y ésta la estrechó entre sus brazos, la acarició con la mano, le dirigió la palabra, habló así: «¿Quién te ha hecho esto, criatura, entre los Celestes?» Afrodita responde: «El hijo de Tideo me ha herido, el violento Diomedes.» La madre la consuela con ejemplos míticos, mientras que su hermana Atenea, menos amable, hace un comentario despreciativo; pero su padre, Zeus, sonríe: «y llamó a la dorada Afrodita, y le dijo: "Criatura, no te fueron dadas a ti las cosas de la guerra; tú dedícate a los trabajos amables de las bodas..."» En otras palabras: «en parte también es culpa tuya».[84]

Las dos escenas son paralelas en estructura, forma narrativa y *êthos* en una medida sorprendente. Una diosa, injuriada por un mortal, sube al cielo para lamentar-

[83] *Gilgamesh* VI, 1-91.

[84] *Ilíada* V, 330-431; Burkert, 1992, pp. 96-98; West, 1997, pp. 361 s.

se ante su padre y su madre, y se gana una suave reprimenda por parte de su padre. Naturalmente, se podría hablar de una situación universal que pertenece al mundo infantil. Pero las correspondencias son demasiado estrechas. De hecho, la escena se repite con algunas variantes durante la batalla de los dioses, más adelante en la *Ilíada*: Ártemis, golpeada por Hera, se sienta, llorando, en el regazo de su padre Zeus. Él la estrecha entre sus brazos y le pregunta riendo: «¿Quién te ha hecho esto, criatura?» Y ella responde: «tu esposa me ha golpeado».[85] La escena del canto dedicado a las gestas de Diomedes es más simple, por cuanto ambos progenitores se ofrecen como refugio, mientras que Hera, la madrastra, aquí no existe, y el padre asume una actitud de superioridad levemente distanciada, justo como en el *Gilgamesh*.

Pero hay más: los personajes implicados en las dos escenas son, en realidad, idénticos: el dios del cielo, su esposa, y su hija, la diosa del amor. Afrodita representa, en un sentido general, el equivalente de Ishtar; se ha ofrecido a un mortal, Anquises, padre de Eneas, y éste ha debido sufrir un extraño destino a consecuencia de su contacto con la diosa[86]—otro ejemplo de lo que Gilgamesh echa en cara a Ishtar—. Es posible que el nombre mismo de Afrodita sea una forma griega del semítico occidental *Ashtorith*, y Astarté, a su vez, equivale a Ishtar.[87] Y en virtud de un paralelismo aún más específi-

[85] *Ilíada* XXI, 505-513.

[86] *RE*, vol. I, p. 2107; *RML*, vol. I, p. 338.

[87] La identidad se ha mantenido en el nombre del planeta Venus: Venus = Aphrodite = Ishtar. Véanse Bonnet, *Astarté*, cit., y V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, Liège 1994.

co, en este pasaje Afrodita tiene una madre, Dione, que aparentemente vive en el Olimpo como esposa de Zeus; por un momento, Hera parece olvidada. Dione aparece en el Olimpo solamente aquí, en el contexto de la escena de Diomedes y en ningún otro pasaje.[88] El contraste con el relato hesiódico del nacimiento de Afrodita a partir del mar, después de la castración de Urano, ha creado desconcierto desde la antigüedad. Una Dione está presente en el culto en Dodona; también está atestiguada una diosa micénica *Diwija*. En cualquier caso, a la madre de Afrodita se le da aquí un nombre que en griego resulta de una transparencia cristalina, no siendo otro que la forma femenina de Zeus. Este hecho representa un caso único en la familia de los dioses homéricos, donde las parejas normales poseen complejos nombres personales. Pero también este detalle halla correspondencia en el texto acadio: *Antu*, madre de Ishtar, es la forma femenina de *Anu*, «cielo». Esta pareja divina, el Señor Cielo y la Señora Cielo, está firmemente atestiguada en el culto y en la mitología de Mesopotamia. Una dependencia de Homero respecto del *Gilgamesh* aparece incluso en el plano lingüístico, cuando, al reelaborar una sugerente escena divina, forma el nombre *Dione* como un calco de *Antu*. Se puede considerar todo esto como un equivalente de la relación *Tethýs/Tawtu*, aunque más en el plano de la estructura narrativa y de personajes divinos que en el de la mitología cósmica.

Sin embargo, es preciso, frente a estas afinidades, no perder de vista las diferencias. El encuentro entre

[88] Burkert, 1992, p. 98 con n. 8.

Ishtar y Gilgamesh está firmemente anclado en la estructura del *Gilgamesh*: constituye el vínculo narrativo entre el episodio de Humbaba y la siguiente empresa del héroe, la victoria contra el toro del cielo. La gloriosa Ishtar, para vengarse, desencadena el toro del cielo, proporcionando a Gilgamesh y Enkidu la oportunidad de derrotarlo e instituir de este modo el sacrificio. El trasfondo ritual resulta claro hasta el detalle. El rechazo de Ishtar por parte de Gilgamesh corresponde al tabú de los cazadores: la abstención sexual asegura una caza coronada por el éxito. El rechazo amoroso provoca la aparición del toro. También las transformaciones de los amantes de Ishtar referidas en el catálogo que recita Gilgamesh tienen un significado mítico en una función especial: se trata de mitos de fundación cultural; así fue como se domesticó el caballo.[89] En Homero, lo que ha quedado es la estructura de una escena de género, tanto más cuidadosamente delineada cuanto que está, en su conjunto, privada de función. Tiene su fascinación y su mérito estético en el marco de la *Ilíada*, pero, si se la confronta con la épica acadia, no tiene el mismo peso ni en función del desarrollo de la narración ni en relación con su trasfondo ritual. Se puede comparar al modo en que algunos «démones» acadios fueron transformados en monstruos fantásticos, más divertidos que temibles: Lamashtu transformado en la Gorgona.[90]

[89] *Gilgamesh* VI, 53-57.
[90] Burkert, 1992, pp. 82-87.

También en la *Odisea* se puede señalar un paralelo notable con el *Gilgamesh*. El poema describe, en un punto, una escena de plegaria que ha creado embarazo entre los historiadores de las religiones: cuando Penélope se entera del arriesgado viaje que ha emprendido Telémaco y del complot de los pretendientes para darle muerte, se deshace primero en lágrimas y en lamentos; luego, recobrada la calma, se lava y se pone vestidos limpios, sube al piso superior de la casa junto a sus doncellas, pone granos de cebada en un canasto, ruega a Atenea para que Telémaco vuelva sano y salvo, y termina con un grito inarticulado (ὀλολυγή).[91] Tanto el canasto con los granos de cebada como el grito forman parte del sacrificio cruento; su uso en esta escena no halla paralelos en otros pasajes. Los estudiosos hablan de un «sacrificio abreviado», o de una «ofrenda no cruenta» por lo demás desconocida, o de una invención del poeta, cuando no de incompetencia del «redactor». Pero miremos el *Gilgamesh*: cuando Gilgamesh va a dejar la ciudad junto con Enkidu para luchar contra Humbaba, su madre «Ninsun entró en su estancia, tomó... (una hierba especial), se puso un vestido que conviniese a su cuerpo, se puso joyas para embellecer su pecho... derramó sobre el suelo y el polvo agua de una copa. Subió las escaleras, fue al piso superior, subió al techo, ofreció incienso a Shamash, el dios Sol, llevó la ofrenda y alzó los brazos a Shamash». Ruega de este modo, triste y dolorida, para que su hijo vuelva sano y salvo.[92] La situación, una madre que ruega por su hijo que debe afrontar peligros, no

[91] *Odisea* IV, 759-767.

[92] *Gilgamesh* III, 2, 1-2; Burkert, 1992, pp. 99 s.

es inusual. Sin embargo, la escena de la *Odisea* constituye casi una traducción del *Gilgamesh*, que a su vez hace comprensibles sus particularidades. En efecto, la escena de la *Odisea* está más cercana al texto del *Gilgamesh* que la escena de la plegaria de Aquiles en la *Ilíada*, que podría comparársele.[93] Si este ritual representa en la *Odisea* algo singular, en el pasaje del *Gilgamesh* no hallamos nada extraño: quemar incienso sobre el techo de la casa es una práctica semítica bien conocida, particularmente apropiada cuando uno se dirige al dios Sol. No conocemos otros casos en Grecia de plegaria ritual en el piso superior de la casa, destinado a las mujeres. Uno tiene la impresión de que el poeta, sabiendo que quemar incienso estaba fuera de lugar en el mundo heroico, lo sustituyó con los medios femeninos normales del sacrificio, es decir, las οὐλοχύται (los granos de cebada) y la ὀλολυγή (el grito). Un ritual religioso, usado como motivo eficaz dentro de la narración épica, halla antecedentes en la tradición oriental.

Debemos mencionar otro posible reflejo del *Atrahasis* en la *Ilíada*: uno de los episodios más dramáticos, justo al inicio del poema babilonio, es el ataque de los dioses inferiores contra Enlil, su jefe. Cansados de realizar el fatigoso trabajo de excavar cauces de ríos, queman sus herramientas y se reúnen, de noche, frente a la «casa»—el templo—de Enlil, para dar inicio a una revuelta. Enlil, comprensiblemente preocupado, se apresta a enviar un mensajero a Anu, en el cielo, y a Enki, en las profun-

[93] *Ilíada* XVI, 220-252.

didades de las aguas. Ambos responden a su llamada y dan sus consejos: el resultado es la creación de los robots humanos.[94] En el primer libro de la *Ilíada*, Tetis cuenta una historia que no aparece en ninguna otra parte: cómo «los dioses del Olimpo quisieron encadenar a Zeus», pero no se ofrece ninguna motivación para la revuelta de palacio. En aquella ocasión, Tetis actuó como mensajera e hizo salir de las profundidades del mar al poderoso Briareo/Egeón, que se sentó al lado de Zeus y con su aspecto feroz mantuvo a raya a los demás dioses.[95] La correspondencia con el *Atrahasis* no es especialmente exacta: no faltan otros ejemplos de historias de disputas en el reino de los dioses. Sin embargo, si las relaciones entre la epopeya oriental y la griega resultan fundamentadas en otros ejemplos, estamos autorizados a tomar en consideración el modelo oriental también en éste. Una vez más encontramos un elemento que en el *Atrahasis* había sido parte integrante de la historia principal, y que en la *Ilíada* es utilizado como motivo ocasional, una improvisación aislada, sin antecedentes ni consecuencias. Es característico que esto también aparezca en un relato sobre los dioses.

Otras líneas de conexión conducen del astuto Atrahasis al mito de Prometeo.[96] Pero se trata de correspondencias menos específicas, si se observan sobre el trasfondo de la figura bastante común del *trickster*.

[94] *Atrahasis* I, 27-102. Cfr. n. 65.

[95] *Ilíada* I, 396-406; Burkert, 1992, pp. 104-106; West, 1997, p. 52.

[96] J. Duchemin, *Prométhée. Histoire du mythe, de ses origines orientales à ses incarnations modernes*, Paris 1974; S. West, «Prometheus Orientalized», en *MH* 51, 1994, pp. 129-149.

Aquí se hace necesario un cuadro de conjunto desde una perspectiva cronológica. La documentación oriental ofrece un material que presenta una relación tan estrecha con la poesía épica griega, que no se la debería descuidar en la interpretación homérica. Esta consideración debe poner límites a las valoraciones relativas a una tradición heroica puramente indoeuropea o estrictamente micénica. Los influjos más evidentes se encuentran en las escenas del panteón divino. Es seguro que se deben tener presentes contactos múltiples, tanto en el plano de las relaciones humanas como en el de los desarrollos histórico-sociales. Pero considerando el hecho de que, en todo caso, estamos tratando esferas de civilización conectadas entre ellas desde un punto de vista tanto geográfico como cronológico, insistir en la idea de desarrollos del todo autónomos y de coincidencias puramente casuales significaría evitar el problema.

Dentro del texto homérico, en el plano estilístico, difícilmente podemos establecer un orden cronológico e individuar los elementos «más recientes» y accesorios, contrapuestos a la más antigua tradición épica. Sin embargo, si encontramos las concepciones orientales insertidas en el contexto del «Engaño a Zeus» o al inicio de los *Cantos Ciprios*, nada recomienda una datación alta. A partir del estilo de las escenas de batalla, por otra parte, podemos remontarnos hasta la Edad del bronce, con los carros de combate y el relato de Ramsés II. Debemos tener presente que lo que de hecho era herencia de la Edad del bronce podía ser revitalizado posteriormente por nuevos estímulos. Resulta probablemente indicativo que, además de la antigua palabra griega habitual para decir «león», λέων (de origen extranjero), fuera

adoptada en algunos símiles homéricos otra palabra de ascendencia claramente semítico-palestina, λίς.[97] No se debe desatender el período «orientalizante» de los siglos VIII-VII. Cabe notar que también las representaciones de divinidades en la pintura de vasos empiezan alrededor del 700 a.C. y son motivadas por modelos orientales.

La creación de la primera «biblioteca» griega—la transcripción de la *Ilíada* en 24 (?) rollos de pergamino—y la de la gran biblioteca de Assurbanipal, que reinó en Nínive de 668 a 627, podrían haber tenido lugar más o menos en el mismo periodo. También estos hechos podrían no ser una coincidencia casual. Hasta aquella época el Oriente semítico tenía aún la función de guía desde el punto de vista cultural.

Una observación más debe movernos a la reflexión: los dos pasajes que hallan un eco tan notable en el «engaño a Zeus»—Apsû y Tiamat que mezclan sus aguas, y las tres divinidades que se reparten el universo por medio de un sorteo—se encuentran en la sección inicial del *Enūma elish* y del *Atrahasis*, textos mitológicos particularmente conocidos y utilizados con frecuencia, usados especialmente en la enseñanza escolar.[98] En la escuela elemental y secundaria, la sección inicial de un texto adquiere una relevancia especial. Muchos se acordarán, de sus años de escuela, de Ἄνδρα μοι ἔννεπε o de *Arma uirumque cano*, pero de no mucho más de Homero y de Virgilio. Un griego deseoso de aprender escritura y lite-

[97] Burkert, 1992, p. 39 con n. 30.

[98] E. Reiner, «Die Akkadische Literatur», en *Altorientalische Literaturen*, W. Röllig (ed.), Wiesbaden 1978, p. 157.

ratura podría haberse enfrentado precisamente a estas secciones iniciales de los «clásicos» de la literatura oriental, directamente o, quizás más probable, indirectamente, mediante traducciones arameas—por más que luego su estudio no hubiera ido mucho más allá—. Una tradición escolar, aunque sea a un nivel elemental, está implícita en la importación del alfabeto en Grecia.[99]

Debemos considerar diversos canales de transmisión: ritual, iconográfico, literario; estos canales, de hecho, no se excluyen entre ellos, sino que pudieron superponerse y reforzarse recíprocamente de modos varios. En cualquier caso, hay que concluir que la *Ilíada* de Homero, por lo menos en un estadio probablemente «tardío», lleva las marcas de un impacto orientalizante.

Martin West escribió: «las afinidades con la poesía del Próximo Oriente... reclaman a grandes voces la atención de los homeristas»[100] y, recientemente, ha elaborado un verdadero *thesaurus* de relaciones entre literatura oriental y poesía griega.[101] Sería verdaderamente extraño que los estudiosos de la antigüedad clásica siguieran ignorando los paralelos más próximos y los antecedentes de la poesía griega que tanto estiman.

[99] Burkert, 1992, pp. 28-30.

[100] *JHS* 108, 1988, p. 169: «Affinities with Near Eastern poetry... now clamour for attention from Homerists...»

[101] West, 1997.

II

COSMOGONÍAS GRIEGAS Y ORIENTALES: TEMAS COMUNES Y ELECCIONES EN CONTRASTE

La tesis o la sospecha de que la filosofía griega no fuese una invención original de los griegos, sino que hubiera sido modelada sobre prototipos orientales más antiguos no es moderna: se retrotrae directamente a la obra *Sobre la filosofía* (Περὶ φιλοσοφίας) de Aristóteles y a sus alumnos, que trataron de la *bárbaros philosophía*; naturalmente, tomaron en consideración a los egipcios, los caldeos, los μάγοι (magos) iranios incluido Zarathustra, los gurús indios, y también a los hebreos.[1] Damascio, el último director de la Academia neoplatónica de Atenas, en su libro sobre los primeros principios presenta interpretaciones de las cosmogonías de los babilonios y los fenicios, recurriendo al libro de Eudemo, el célebre discípulo de Aristóteles, que contenía, entre otras informaciones, una cuidadosa paráfrasis de los primeros versos del *Enūma elish* babilonio y noticias sobre los fenicios.[2] En aquella época, cristianos y hebreos habían hecho suya hacía tiempo la tesis relativa a la *bárbaros philosophía*: insistían en el hecho de que Moisés vivió muchos siglos antes que Platón.[3] Afir-

[1] Aristóteles, Περὶ φιλοσοφίας fr. 6 Rose; fr. 35 = Diógenes Laercio I, 1 = Soción fr. 36 Wehrli.

[2] Damascio, *Problemas y soluciones sobre los primeros principios* 123-125, I, pp. 316-324 Ruelle, que cita el fr. 150 Wehrli. Cfr. cap. I, n. 53.

[3] Taciano, 31; Clemente de Alejandría, *Stromata* I, 101 ss. y V, 89 ss.

maron, pues, que Platón había tomado de Israel todos los elementos fundamentales de su filosofía: «¿Qué otra cosa es Platón sino un Moisés que habla en ático?», escribió Numenio.[4] Ninguna importancia tiene, en estas antiguas discusiones, la dirección geográfica de los préstamos culturales: ningún rastro de conflicto entre este y oeste, o entre norte y sur.

Los estudios de historia de la filosofía desarrollados en el curso del siglo XIX volvieron a plantear la cuestión, con resultados diversos. La visión que se impuso fue la propuesta por Eduard Zeller en su magnífico trabajo sobre el desarrollo histórico de la filosofía griega. En la introducción, publicada por vez primera en 1856, presenta un examen crítico de las opiniones precedentes relativas a los precursores de la filosofía griega—chinos, indios y otros—, terminando con un juicio negativo.[5] Hasta la mitad de este siglo, la posición y las argumentaciones de Zeller se han propuesto de nuevo muchas veces. Basándonos en ellas, podríamos aceptar la idea de que el origen de la filosofía griega es absolutamente autónomo y genuinamente griego.

En consecuencia, a menudo se ha pasado por alto el cambio radical que se ha producido después del ensayo de Zeller: el descubrimiento de nuevos textos literarios orientales, primero egipcios y mesopotámicos, a conti-

[4] Numenio fr. 8 Des Places. Cfr. Aristóbulo *ap.* Clemente de Alejandría, *Stromata* I, 150, 1.

[5] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*[7], vol. I, Berlin 1923, pp. 21-52, recogido en E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci*[3], vol. I, 1, Firenze 1959, pp. 35-63, con nota adicional de Mondolfo, pp. 63-99.

nuación hititas y ugaríticos. Hasta entonces, de la antigüedad pregriega no se conocía mucho más que el *Antiguo Testamento*, y los filólogos podían demostrar con facilidad que los griegos no lo habían conocido antes de la época helenística. Pero los nuevos textos del antiguo Oriente han renovado la cuestión. En cualquier caso, al inicio de nuestra literatura ya no se sitúan los libros de Moisés y los cantos de Homero, sino más bien los textos de las pirámides y los mitos sumerios. El problema del contexto en que se desarrolló la filosofía griega entre los siglos VI y IV a.C. parte hoy de presupuestos radicalmente distintos. Como hemos dicho en el capítulo relativo a Homero,[6] sólo el *outsider* Gladstone, en 1890, estableció un paralelo entre Apsû y Tiamat del *Enūma elish*, y Océano y Tethýs de la *Ilíada*. No fue hasta 1941 que Francis MacDonald Cornford, en una conferencia en Cambridge, presentó una prudente comparación entre Hesíodo y el *Enūma elish*. El texto fue publicado en 1950.[7] En aquel período habían aparecido los primeros textos hititas, que ayudaron a superar la barrera hacia el mundo «semítico». Siguiendo la estela del hitita, también se tomó en consideración con interés el ugarítico. Uvo Hölscher delineó las nuevas perspectivas con su fascinante escrito sobre Anaximandro y el inicio de la filosofía;[8] Hans Schwabl, en el artículo «Weltschöpfung» («Creación del mundo») para la Pauly-Wissowa, siguió en la misma línea; los comentarios de Martin West a Hesíodo están henchidos de reflexiones e informaciones

[6] Cfr. cap. I n. 9.
[7] Cornford, 1950.
[8] Hölscher, 1968.

válidas; y ello sin olvidar el libro, sobrio e instructivo, de Walcot.[9]

La apertura de nuevos horizontes coincidió con un cambio en el concepto de filosofía: la ontología racional que seguía la estela de Aristóteles y de la escolástica perdió interés entre los modernos. Aristóteles e incluso Platón pudieron ser vistos como los precursores de errores esenciales en relación con el origen y el fundamento de la filosofía. Creció un vivo interés por los presocráticos, especialmente Heráclito y Parménides, desde Karl Reinhardt pasando por Heidegger hasta Gadamer,[10] que se combinaba con un intenso interés por el mito. Considérese el título del libro de Olof Gigon de 1945, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides* (*El origen de la filosofía griega de Hesíodo a Parménides*):[11] Hesíodo se cuenta entre los filósofos de los «orígenes», que parecen terminar con Parménides. No obstante, en el mismo año se habían publicado los textos hititas relativos a Kumarbi[12]—que no gustaban en absoluto a Olof Gigon—. Sin embargo, existían.

La situación se calmó en los decenios sucesivos, pero una nueva, virulenta discusión se ha iniciado en tiempos recientes; en los Estados Unidos, la *Atenea negra* de Martin Bernal ha provocado un cierto alboroto,

[9] Schwabl, 1962; West, 1966; Walcot, 1966.

[10] K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916; M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximandros*, Holzwege, Frankfurt 1950, pp. 296-343; H. G. Gadamer (ed.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt 1968.

[11] O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel 1945.

[12] Cfr. cap. I n. 15; *infra*, n. 63.

signo de la creciente inseguridad de nuestro mundo blanco occidental.[13] Bernal acusa a Occidente, y en especial a la tradición alemana, de ignorar, por un prejuicio racial, el sudeste semítico, y rastrea los orígenes de la mayor parte de las conquistas culturales en el Egipto de la Edad del bronce. Las repercusiones que ello tiene sobre las presuntas raíces griegas de nuestra civilización son dramáticas. Se lanzan ataques contra los «muertos hombres blancos», de los que los griegos son los más antiguos y deberían estar más muertos que todos los demás. ¿Somos aún deudores de los griegos por algún progreso decisivo, y en qué sentido? «Filosofía» y «ciencia» parecen hallarse en el centro de una posible respuesta en sentido afirmativo; pero ¿qué significa exactamente «filosofía»?

En lo que atañe a la historia de la filosofía, estimo que hay dos hechos incontrovertibles: en primer lugar, la filosofía hasta nuestros días ha sido definida por la tradición directa y la confrontación directa con los textos griegos, que han venido siendo estudiados desde hace casi 2.500 años; en segundo lugar, las primeras civilizaciones literarias avanzadas no surgieron en Europa, sino en la media luna fértil que parte de Irak para llegar, a través de Siria y Palestina, hasta Egipto, incluyendo Irán y Anatolia; estos pueblos no fueron necesariamente menos avanzados que los griegos desde el punto de vista intelectual.

La filosofía se fundamenta en las obras de Platón y Aristóteles, que fueron estudiadas a lo largo de la anti-

[13] Bernal, 1987. Aunque las tesis de Bernal fueran justificadas, los egipcios no serían «negros».

güedad, transmitidas a persas y árabes en traducción, a través de los cuales alcanzaron la Europa medieval, para ser seguidas luego por los originales griegos. Estos textos, en varias ediciones y traducciones, forman parte aún de cualquier biblioteca filosófica. Whitehead, el autor de los *Principia mathematica* junto con Bertrand Russell, notaba que la filosofía no consistía sino en «algún comentario a Platón».[14] Platón, por su parte, no constituyó un principio nuevo en sentido absoluto: leyó y criticó a Heráclito, Parménides, Anaxágoras, Empédocles, Protágoras y los demás sofistas—hoy hablamos de presocráticos, pero deberíamos decir más bien preplatónicos—; Aristóteles, a su vez, leyó y criticó a Platón y a todos los demás. Desde entonces, la filosofía ha sido un diálogo crítico con los textos fundamentales; nadie ha sido capaz de reinventar la filosofía, porque ya existía. Aunque la filosofía no tenga una identidad rigurosamente definida, la pregunta específica «qué es la filosofía» va indisolublemente ligada a sus fundamentos griegos.

Y éste es el otro aspecto: no existe ninguna tradición comparable de libros, textos, traducciones, que vaya más allá de Anaximandro, Heráclito, Parménides. Por lo que podemos ver no existen, de hecho, traducciones directas antes de la época helenística. No hay ni siquiera un libro de época clásica que pueda ser definido como una traducción de una lengua oriental—mientras que la literatura latina empezó con traducciones del griego—. Sin duda, la escritura griega como tal, junto con el rollo y la tablilla de escribir, llegó a

[14] A. N. Whitehead, *Process and Reality*, New York 1941, p. 63.

Grecia procedente de Siria en el siglo VIII,[15] pero los primeros libros griegos que podemos enumerar son de poesía: Homero, Hesíodo, quizá los oráculos; y la poesía es lo que más ligado va a la lengua en que nació. Solamente cuando, en la segunda mitad del siglo VI, la civilización griega alcanzó su nivel particular y empezó a ser aceptada como modelo en todo el mundo mediterráneo, aparecieron los libros que consideramos el inicio de la filosofía griega: Anaximandro, Jenófanes, Heráclito.

En Oriente existía ya una literatura altamente desarrollada, que podemos estudiar con detalle. Es fácil ver que lo que consideramos la primera filosofía griega debe mucho a las tradiciones precedentes en un doble sentido: el mito cosmogónico, o «historias de creación», como podríamos también denominarlas, y la literatura sapiencial. Ambos géneros aparecen, no casualmente, en las dos obras de Hesíodo: la *Teogonía* con el *Catálogo*, y los *Trabajos*. Estas dos obras parecen próximas a la fecha en que los griegos adoptaron por vez primera el sistema de escritura alfabético. Además, una masa creciente de conceptos matemáticos y astronómicos parece acumularse en la Grecia arcaica paralelamente a la llamada ciencia babilonia. Tomemos como ejemplo el llamado teorema de Pitágoras o el sistema planetario.[16] Los griegos no partieron de la nada.

[15] Cap. I n. 24.

[16] B. L. Van der Waerden, *Science Awakening*, New York 1961; Burkert, 1972, pp. 299-301 y pp. 428-430.

Antes de adentrarnos en los detalles, conviene tomar en consideración el problema del contexto y de los medios de difusión de la filosofía, incluido el problema de la relación entre oralidad y escritura. Como ya se ha dicho, la filosofía existe bajo la forma del libro filosófico desde hace 2.400 años. Platón criticaba la escritura, pero él mismo fue el primer, y prolífico, escritor de prosa que tuvo un éxito singular. Los textos de filosofía siempre han salido y siguen saliendo hoy en día a la luz en círculos de discusión, en «escuelas filosóficas». Platón dio el ejemplo con su Academia; instituciones similares existieron, con varia fortuna, hasta el fin de la antigüedad y fueron resucitadas en las universidades y las academias de Europa. Estamos mucho menos informados sobre la situación anterior a Platón. Se nos dice que el libro de Anaximandro fue el primer libro en prosa publicado[17]—¿pero en qué contexto?—. Se nos dice que Heráclito dedicó su libro en el templo de Ártemis en Éfeso[18]—¿y qué significa esto?—. Sabemos que en el siglo VI empezaron a circular manuales técnicos de astronomía y geografía; a Tales se atribuía la paternidad de una *Nautiké Astronomía*,[19] Escílax de Carianda escribió una «periégesis»,[20] Hecateo escribió sobre geografía y dibujó un mapa de la tierra, siguiendo a Anaximandro.[21] Además, encontramos ahora manuales genealógicos escritos en prosa por Hecateo de Mileto, Acusilao de Ar-

[17] Anaximandro, A 7 Diels-Kranz.

[18] Heráclito, A 1 Diels-Kranz = Diógenes Laercio, IX, 6.

[19] Tales, B 1-2 Diels-Kranz.

[20] *Geographi Minores* I, 15-96. Cfr. K. von Fritz, *Die Griechische Geschichtsschreibung*, vol. I, Berlin 1967, pp. 52-54.

[21] Hecateo, *FGrHist* 1, T 12 = Anaximandro, A 6 Diels-Kranz.

gos y Ferécides de Atenas.[22] Tanto los manuales astronómico-geográficos como los genealógicos son, por así decir, modernizaciones de los poemas de Hesíodo, la *Teogonía* con el *Catálogo* y los *Trabajos*, que se concluían con nociones de astronomía. También en Acusilao la teogonía precedía a la genealogía. Conocemos otro libro, que se remonta más o menos al mismo período, digamos en torno a 500 a.C., que empieza con la creación del mundo y prosigue con el desarrollo de las tribus que constituyen el pueblo: *Bereshit*, el primer libro del *Antiguo Testamento*.

Esto en cuanto a los libros; es difícil encontrar una documentación fiable sobre «escuelas filosóficas» anteriores a Platón, aunque la doxografía haya construido más tarde «sucesiones», διαδοχαί. Hallamos afirmaciones contrastantes respecto a la secta de los Pitagóricos,[23] pero también a propósito de las relaciones personales entre Parménides y Zenón. Parménides adoptó a Zenón, se nos dice.[24] Éste es un modelo bastante antiguo y difundido de transmisión del saber, especialmente de un saber secreto, en el interior de una familia, ya sea de artesanos, videntes o poetas.[25] «El hombre que sabe instruirá al hombre que sabe», como reza una fórmula cuneiforme. Los médicos de Cos eran todos Asclepíadas. Unos Heraclíteos son mencionados más tarde en el siglo v, pero no estamos en condiciones de decidir si

[22] Véanse los testimonios y los fragmentos relativos a estos autores en *FGrHist* 2 y 3.

[23] Burkert, 1972, pp. 114-118.

[24] Zenón, A 1 Diels-Kranz = Diógenes Laercio, IX, 25.

[25] Burkert, 1992, pp. 41-46.

leyeron e imitaron a Heráclito sólo ocasionalmente, o si tenían algún tipo de organización.

En el mundo oriental, sin embargo, existían otras instituciones para la transmisión del saber: los templos, que eran unidades económicas independientes capaces de sustentarse autónomamente y que mantenían a una clase de sacerdotes; a ellos estaban normalmente vinculadas las escuelas de escritura, las «casas de las tablillas», *bīt ṭuppi*. En la medida en que los viejos y complejos sistemas de escritura, que siguieron siendo utilizados a lo largo de todo el primer milenio a.C., requerían una formación profesional que duraba años, las «casas de las tablillas» constituían el fundamento de la autoconsciencia de los «hombres que saben», los expertos. Un hombre sabio es también un «señor de las tablillas». Nótese que cada escuela de escritura necesita textos aptos para los ejercicios; ¿y cuál puede ser el contenido de un libro de ejercicios? Dichos y narraciones simples, lo que equivale a literatura sapiencial y mitológica. Éste es, pues, uno de los ámbitos sociales de la literatura de que nos estamos ocupando. Ello no significa olvidar que la mitología estaba presente en los himnos y en otros textos rituales para celebrar a los respectivos dioses: el *Enūma elish* se enmarca en el ámbito de la fiesta de año nuevo —con varias redacciones según los diversos lugares—; la literatura sapiencial tiende a dirigirse a los soberanos e intenta sacar provecho de su autoridad, ya se trate de Salomón o de otro monarca.

La situación de los griegos, si la comparamos con ésta, viene caracterizada por una triple carencia: raramente existen templos que constituyan unidades económicamente independientes capaces de mantener a un

clero, no existen las prestigiosas «casas de las tablillas», e incluso los reyes salieron pronto de escena. La escritura alfabética es tan fácil de aprender y de utilizar que de la escuela elemental no podía salir una clase privilegiada; fueron los sofistas quienes inventaron la enseñanza superior como nueva forma de distinción de clase. Si tenemos todo esto en mente, hallamos que estas condiciones deben de haber sido un factor decisivo para transformar en progreso una carencia inicial: la cultura y el saber se separaron de instituciones y jerarquías dominantes, de la «casa de las tablillas», del templo y de la monarquía; se hicieron móviles, propiedad individual de cada uno. Los semitas occidentales, desde Tarso y Tiro hasta Jerusalén, hubieran tenido la misma posibilidad, desde el momento en que utilizaban una forma casi idéntica de escritura alfabética, pero fueron estorbados, obstaculizados y frenados por aquellas ruinosas invasiones de asirios y babilonios que registra la historia. Los griegos, que ocupaban la posición más oriental entre los occidentales, se hallaron próximos a estos acontecimientos, aunque éstos casi no llegaron a tocarles. Los hebreos, en el centro del huracán, consiguieron preservar su identidad, pero sólo gracias a la elección forzada que representa hacer de la escritura su más alta autoridad, en lugar de usarla como instrumento decisivo de libertad espiritual. Baste con ello para la situación general.

Demos para empezar una ojeada a la literatura sapiencial, ampliamente desarrollada en lengua egipcia, sumeria, acadia, hurrita[26] y, no en último lugar, en la *Bi-*

[26] Cfr. Uehlinger, 1997. La literatura sapiencial hurrita salió a la luz con el *Canto de liberación*, Neu, 1996.

blia hebrea: fijémonos en los dichos de Salomón, los *Proverbios*, que son, de hecho, una colección de colecciones. Pueden compararse con ellos, entre los textos griegos, algunos pasajes de Hesíodo y las tradiciones relativas a los Siete Sabios, que se sitúan en una época en torno a 600 a.C.; si éstas eran aún, al menos en parte, orales, la tradición fue continuada por textos escritos que sobreviven dentro del *Corpus* hipocrático—los *Aforismos*—, en Demócrito, en Isócrates, etc., hasta una colección mucho más reciente y altamente original, los «dichos» (λόγια) de Jesús.[27]

La literatura sapiencial utiliza dichos de varios tipos para establecer reglas generales, ya se trate de exortaciones, afirmaciones o incluso historias breves; también las fábulas, de animales o de plantas, pertenecen a este género.[28] Existen formas literarias altamente elaboradas, por ejemplo diálogos, tanto en Egipto y en Mesopotamia como en el libro de Job. Alguna vez se evoca una situación que prevé la entrada en escena de un rey: «La enseñanza de Amenemhet I para su hijo Sesostris I»[29] o, en sumerio, «Las enseñanzas de Shuruppak a su hijo Ziusudra»—es el Ziusudra que luego había de sobrevivir al diluvio—. En el *Antiguo Testamento* encontramos los «Proverbios de Salomón, hijo de David, rey de Israel», y también las «Palabras de Lemuel, rey de Massá, que le enseñó su madre» (*Proverbios* 31); compárense las «Amo-

[27] Conservados en una versión gnóstica del *Evangelio de Tomás*, Nag Hammadi II, 2.

[28] Nótense las fábulas aparecidas en el *Canto de liberación* hurrita.

[29] Lichtheim, 1980, vol. I, p. 135.

nestaciones de Hesíodo a su hermano Perses», como han titulado los modernos a los *Trabajos*, o los «Consejos de Quirón a Aquiles», Χείρωνος Ὑποθῆκαι.[30] Un relato más sugerente fue inserido en el texto en arameo de Ahiqar, y también los griegos lo conocieron.[31] Ahiqar es calumniado por su sobrino y encarcelado por el rey; una vez su inocencia ha sido probada y él liberado, tiene la posibilidad de transmitir su sabiduría a su mal sobrino a bastonazos: un golpe, un consejo.

Raramente los dichos sapienciales se presentan en un orden o un sistema, ni siquiera aproximativo. Si se halla un razonamiento causal, no va más allá de un paso; no es filosofía ética. En cambio, se pueden encontrar refinados artificios literarios, como los acrósticos;[32] hay complejas antítesis y metáforas sorprendentes, y aun adivinanzas. «La mujer perfecta es la corona del marido, pero la que le deshonra es como caries en sus huesos» (*Proverbios* 12, 4); mucho más simple es Hesíodo: «no hay nada mejor que casarse con una buena esposa; nada peor que una mala» (*Trabajos* 702).

[30] W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur*, vol. I, München 1929, pp. 287 s.

[31] Cfr. *TUAT* III, 2, 1991, pp. 320-347; Demócrito, B 299 Diels-Kranz (¿espurio?) = Clemente de Alejandría, *Stromata* I, 69; Teofrasto en Diogénes Laercio, V, 50, lista de libros nº 273, p. 40 Fortenbaugh. La historia de Ahiqar está reelaborada en la *Vida de Esopo*. Cfr. Burkert, 1992, pp. 32 s. con n. 30; Holzberg, 1992; M. J. Luzzato, «Grecia e Vicino Oriente: tracce della *Storia di Ahiqar*», en *Quaderni di Storia* 18, 1992, pp. 5-84; «Ancora sulla *Storia di Ahiqar*», *ibid.* 39, 1994, pp. 253-277.

[32] *Proverbios* 31, 10. Véase la «teodicea babilonia» en Lambert, 1960, p. 95.

En la literatura sapiencial se encuentran también evidentes conquistas intelectuales que van más allá de esta calderilla; tenemos un uso estudiado del lenguaje, rico en analogías y antítesis; está la afirmación, que será todo menos obvia, de que es útil poseer la sabiburía, que vale la pena aprenderla de los sabios—un optimismo del λόγος, podríamos decir—. Se postula también la generalización: el consejo de un hombre sabio es válido siempre y en todas partes, más allá del momento específico—aunque el consejo pueda ser «conoce el momento», καιρόν γνῶθι.

El optimismo del λόγος tiene sus límites, puede rozar la frontera del cinismo: «la mayor parte de los hombres son malvados», también es éste un dicho de los Siete Sabios.[33] ¿Y es realmente cierto que «la sabiduría vale más que el oro» (*Proverbios* 23, 14)? ¿La piedad compensa? El libro de Job se afana en confirmarlo; la llamada teodicea babilonia reza: «los que descuidan al dios recorren el camino de la prosperidad, mientras que los que ruegan a la diosa son pobres y privados de sus bienes.»[34]

El optimismo del λόγος es propenso también a transmitir una forma de moralidad fundada en la razón contra las pasiones, una moralidad que exalta la racionalidad y la moderación, el autocontrol al mismo tiempo que la justicia y la piedad, y advierte contra la impulsividad, la embriaguez, el libertinaje sexual. «Mejor el pan con el corazón dichoso que las riquezas con abu-

[33] Bías, 10, 3, 6, 1 Diels-Kranz. «El hombre es moneda», dice Aristodamo en Alceo, fr. 360 Voigt.

[34] Lambert, 1960, p. 95.

sos», dicen los egipcios;[35] «la medida es lo mejor», predican los Siete Sabios.[36] Un verso homérico que produjo una impresión duradera en los lectores griegos es la advertencia de Odiseo al pretendiente Anfínomo: «así es la mente de los hombres sobre la tierra, como la inspira de día en día el padre de los dioses y de los hombres». Un texto acadio habla de la condición de los hombres: «Su mente cambia como el día y la noche: cuando están desfallecidos se vuelven como cadáveres, cuando están saciados compiten con sus dioses.»[37] Un proverbio referido al mundo animal se hizo célebre con el Arquíloco del papiro de Colonia: «la perra deseosa dio a luz cachorros ciegos»; el mismo proverbio aparece en un texto procedente de Mari, mil años antes de Arquíloco.[38]

La ética de la medida llega a dominar los contornos de la cosmología: las dos formas de prefilosofía que estamos considerando, sabiduría y cosmogonía, entran en contacto. «El Señor ha fundado la tierra con la sabiduría, ha consolidado los cielos con la inteligencia»; la Sabiduría en persona proclama: «cuando él fijaba los cielos, yo estaba allí, cuando trazaba un círculo sobre el abismo, cuando condensaba las nubes en alto... cuando establecía sus límites al mar... entonces yo estaba a su lado cada día» (*Proverbios* 8, 27-30). Para los egipcios,

[35] Véanse las *Instrucciones de Amenemope* en Lichtheim, 1980, vol. II, p. 152.

[36] Cleóbulo 10, 3, 1, 1 Diels-Kranz.

[37] *Odisea* XVIII, 136 s.; Lambert, 1960, pp. 40-43, con el comentario; Burkert, 1992, p. 118.

[38] Arquíloco, fr. 196a West; W. H. Moran, en *HSCP*, 82, 1978, pp. 17-19; Burkert, 1992, pp. 122 s.

Maat, el Orden, marcha al lado del dios Sol,[39] para los babilonios es Mɪsharu, siempre el Orden, quien está en el mismo sitio y con la misma función. «Helios no traspasará sus medidas», escribió Heráclito, «o las Erinias, ayudantes de justicia, sabrán encontrarle».[40] Según Anaximandro, las cosas que son, τὰ ἐόντα, «pagan una a la otra justa pena y sanción por su injusticia según la disposición del tiempo».[41] El filósofo está pensando probablemente en la ordenación de día y año que, efectivamente, comprende defecto por exceso y viceversa. El paradigma del orden cósmico es una forma de justicia, ya sea que Maat o Mɪsharu acompañen al sol, ya sea que las Erinias castiguen toda transgresión. La Justicia tiene las llaves del día y de la noche, según la formulación de Parménides;[42] «esta ordenación del mundo... siempre era y es y será: fuego siempre vivo, que con medidas se enciende y con medidas se apaga»: esto es Heráclito,[43] que evidentemente ha alcanzado una nueva dimensión, pero siempre partiendo de la misma base de justicia, de medida por medida, dentro del orden cósmico.

Incluso lo peculiar de la sabiduría de Heráclito resulta más claro si se ve sobre el trasfondo de la literatura sapiencial tradicional. El inicio de los *Proverbios* de Salomón reza, levemente simplificado: «Proverbios de Salomón hijo de David... para dar sagacidad a los inexper-

[39] I. Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München 1990.

[40] Heráclito, B 94 Diels-Kranz; véase cap. III n. 59.

[41] Anaximandro, B 1 Diels-Kranz.

[42] Parménides, B 1, 11-14 Diels-Kranz.

[43] Heráclito, B 30 Diels-Kranz.

tos, ...que escuche el hombre sabio y aumentará su saber.»[44] Compárese el inicio del libro de Heráclito: «Λόγος de Heráclito hijo de Blosón. Este λόγος, que siempre es, los hombres son incapaces de comprenderlo, tanto antes de oírlo como una vez que lo han oído; en efecto, mientras que todas las cosas suceden según este λόγος, a inexpertos se parecen...»[45] Suena como una parodia de la habitual e ingenua promesa de sabiduría que quiere enseñar a los que no saben y mejorar a los que saben. No, dice Heráclito, los hombres demuestran no comprender, aunque las cosas sucedan ante sus narices. Con esto, la afirmación de que la Sabiduría estaba presente cuando fueron establecidos los límites del mar está superada. Sin embargo, todo esto no deja de ser un desarrollo del enfoque tradicional y lo presupone.

Hemos entrado ya en el terreno de la cosmogonía y hemos encontrado algunos elementos de continuidad, pero también destellos imprevisibles, cambios de sistema improvisos dentro de una evolución continua.

Existen numerosas variantes en los relatos sobre el principio del mundo. El paradigma, por así decir, está constituido por el texto babilonio *Enūma elish*, varias veces mencionado, el poema de la creación que se recitaba durante la fiesta babilonia del año nuevo.[46] En Egipto no hallamos un único texto paradigmático, sino varios grupos de textos, plenamente desarrollados o más bien de un carácter alusivo, que normalmente reflejan la posición de un santuario en particular: la cosmo-

[44] *Proverbios* 1, 1-5

[45] Heráclito, B 1 Diels-Kranz.

[46] Cfr. la lista de las fuentes al final de este volumen.

gonía de Heliópolis, de Menfis, de Hermópolis, etc.[47] En ámbito hitita tenemos el *Kumarbi*, especialmente cercano a Hesíodo, como hemos dicho.[48] Con esto no se debe olvidar el inicio de la *Biblia*, que, por si fuera poco, presenta la cosmogonía en dos relatos distintos.[49]

La cosmogonía, como siempre se ha observado, tiene un carácter altamente especulativo. Pero la forma exterior de la narración es ingenua, una *just so story*, objeto de desprecio para los antropólogos.[50] «En el comienzo había... luego llegó... y luego...»—etcétera—. En un principio no existía el mundo, luego aparecieron el Cielo y la Tierra, y los dioses, y los hombres, y sus relaciones fueron reguladas. También en Grecia los llamados primeros filósofos no desdeñaban este género de historias: «todas las cosas estaban unidas», empieza Anaxágoras, «y cuando estaban unidas, no había nada visible, porque la niebla y un halo brillante lo envolvían todo...»[51] ¡Cómo se parece al «y la tierra era informe y desierta, y las tinieblas recubrían los abismos» (*Génesis* 1, 2)! En la noción de «principio», un principio de donde todo debe surgir, debe verse una conquista especulativa. El lenguaje arcaico típico no posee por regla general una pala-

[47] Véase *Naissance*.

[48] *Supra*, n. 12.

[49] *Génesis* 1 y 2, 4 s. con el nuevo título *Toledoth*, «nacimientos».

[50] La expresión *just so story* deriva de una colección para niños de Rudyard Kipling, *Just so stories for little children*, London 1902. Fue adoptado como término crítico por E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965, p. 42, refiriéndose a *Tótem y Tabú* de S. Freud.

[51] Anaxágoras, B 1 Diels-Kranz.

bra para «mundo» y suele enumerar los elementos constitutivos fundamentales, sobre todo el cielo y la tierra: «en un principio el Señor creó el cielo y la tierra».

Ulteriores conquistas especulativas son la inversión y la antítesis. Si empezamos a contar la historia del «principio» de todo, debemos borrar primero de nuestra mente el «todo», nuestro mundo, pueblos y animales, casas y árboles, montañas y mares, cielo y tierra. De este modo, el comienzo típico de un mito cosmogónico viene representado por una sustracción: hay un solemne y reiterado «aún no». El *Enūma elish* empieza así: «Cuando arriba no estaba aún nombrado el cielo, debajo la tierra firme no tenía aún nombre... (cuando nadie) había aún creado los pastos ni descubierto los cañizales... cuando aún los dioses no eran manifiestos, ni los nombres pronunciados, ni los destinos decretados...»[52] Un texto procedente de las pirámides egipcias dice: «cuando el cielo aún no había sido construido, cuando la tierra aún no existía, cuando nada había sido aún construido».[53] ¿Qué había?: «Tinieblas que cubrían el abismo», nos dice la *Biblia*,[54] una vorágine abierta de par en par, según Hesíodo, el *khaos*;[55] la Noche, afirma la teogonía de Orfeo;[56] el Infinito, parece que escribió Anaximandro. «Todas las cosas estaban unidas», leemos en

[52] *Enūma elish* I, 1-8.

[53] *Naissance*, p. 46 (texto de las pirámides 1040a-d; cfr. 1466b-d).

[54] *Génesis* 1, 2.

[55] Hesíodo, *Teogonía* 116. El sentido de χάος era discutido ya en la antigüedad.

[56] P. Derv. col. 14; Aristóteles, *Metafísica* 1071b 27; Eudemo, fr. 150 Wehrli. Cfr. cap. III n. 65.

Anaxágoras.[57] La respuesta más frecuente es: al principio estaba el agua. Esto no se limita sólo al mundo antiguo, sino que está atestiguado también en América.[58] El agua es el principio, se dice que afirmó Tales,[59] pero mucho antes que él los egipcios habían desarrollado cosmologías del agua con diversas variantes,[60] y también el *Enūma elish* tiene el agua dulce y el agua salada, Apsû, el engendrador, y Tiamat, que parió a todos, como progenitores de todas las cosas. Más bien sorprendentemente, en el corazón de la *Ilíada* vuelve lo mismo, con Océano y Tethýs, «origen de todos».[61]

La unidad está destinada a disolverse: del principio único debe salir la diferenciación. Todo relato cosmogónico avanza necesariamente en esta dirección. La idea más grandiosa es que el cielo fue separado de la tierra en la segunda fase de la creación, que el mundo, en cuanto cielo y tierra, empezó a existir gracias a una separación. Tampoco esta idea es una peculiaridad del mundo antiguo, sino que se encuentra también en nuestros días en África, Polinesia y Japón.[62] Los hititas y Hesíodo conocen el mito violento de una castración del Cielo como separación de la pareja primordial.[63] Los egipcios pre-

[57] Anaxágoras, B 1 Diels-Kranz.

[58] D. Tedlock, *Popol Vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life*, New York 1985, p. 64.

[59] Tales, A 12 Diels-Kranz = Aristóteles, *Metafísica* 983b 20.

[60] Véase Hölscher, 1968.

[61] Cap. I n. 47.

[62] W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde*, Tübingen 1942 [1968].

[63] *Kumarbi*: *ANET*, p. 120, Hoffner-Beckman, p. 40. Cfr. West, 1966, pp. 20-22 y pp. 211-213. Véase también *Ullikummi*: *ANET*, p. 125, Hoffner-Beckman, p. 59.

sentan un desarrollo más pacífico, por cuanto Shu, Aire, se limita a alzar a la diosa del Cielo—en este caso femenina—, *Nut*, desde la Tierra, *Geb*.[64] Según Anaximandro, una esfera de fuego creció en torno al centro, que estaba constituido, según parece, de una masa de fango; la esfera estalló luego en pedazos, los cuales formaron ruedas que, mediante aberturas, llevaban llamas alrededor de toda la tierra, formando las estrellas, la luna y el sol.[65] También esto constituye una separación entre tierra y cielo.

Para el desarrollo posterior existen dos posibilidades, dos modelos narrativos: el uno puede llamarse biomórfico, el otro tecncmórfico. El modelo biomórfico introduce parejas de sexo diferente, fecundación y nacimiento; el tecnomórfico presenta a un creador bajo el aspecto de un hábil artesano. El modelo biomórfico lleva al nacimiento de generaciones sucesivas, con la posible lucha entre los Antiguos y los Nuevos, un «mito de sucesión», como se encuentra en el *Enūma elish*, en la versión hitita, en Hesíodo.[66] Uno está tentado de definir como griego el modelo biomórfico y bíblico el tecnomórfico. Sin duda, Hesíodo adoptó plenamente la versión biomórfica, mientras que el *Génesis* es el libro de la creación: «y Dios hizo...» y sacó a Eva de una costilla. Sin embargo, los testimonios son más complejos, y se hallan significativas combinaciones de ambos modelos, como en el *Enūma elish*, o aun en la teogonía órfica, en

[64] *Naissance*, p. 47 par. 9.

[65] Anaximandro, A 10 Diels-Kranz. Cfr. también Leucipo, A 1, 32 Diels-Kranz.

[66] Steiner, 1959.

la forma en que la conocemos mediante el papiro de Derveni.[67] Estos textos introducen algunas generaciones de dioses, pero al fin presentan al dios principal planificando la creación. La creación, en efecto, es más racional y da al autor la oportunidad de describir detalladamente los objetos. Escuchemos el *Enūma elish*: cuando Marduk hubo abatido a Tiamat, la madre primordial, el monstruo del mar, «el Señor descansó y observó su cuerpo, dividió la forma monstruosa y creó maravillas. La cortó en dos, como un pescado para secar, y puso una mitad en alto, como techo para el cielo»—también aquí tenemos la división entre cielo y tierra—,

> y, en cuanto a las estrellas, estableció las constelaciones... hizo que apareciera la luna creciente, le confió la noche... «sal cada mes, sin tregua, con la corona, al principio del mes; cuando te alces resplandeciente sobre la tierra, brillarás con los cuernos durante seis días; al séptimo día, parte en dos la corona: el decimoquinto día será siempre el punto intermedio, la mitad de cada mes; cuando Shamash, el sol, mira hacia ti desde el horizonte, pierde gradualmente tu visibilidad y empieza a menguar...»[68]

Todo esto no es particularmente emocionante, pero es muy preciso. El *Antiguo Testamento* es mucho más expeditivo, Elohim dijo: «"que haya luces en el firmamento del cielo para distinguir el día de la noche..." y Elohim hizo las dos grandes luces, la luz mayor para regular el día y la luz menor para regular la noche, y las es-

[67] Cfr. cap. III n. 72.
[68] *Enūma elish* IV-V, pp. 254 s. Dalley.

trellas».[69] Hesíodo es aún menos preciso: «Theia engendró a Helios grande y a Selene luminosa, y a Eos que sobre todos los mortales resplandece, yaciendo con Hiperión en amor.»[70] Nadie afirmaría que Hesíodo es más racional que los orientales; se limita a proporcionar nombres a los conceptos de «divino»—Θεία—y de «caminar sobre», Ὑπερίων; pero hacer de Ἀστραῖος el padre de las estrellas no es más que una tautología; y Hesíodo es absolutamente asistemático al separar la Estrella de la Mañana de las demás.

El concepto de «creador del mundo» es rechazado decididamente por Heráclito: «este orden del mundo... ningún dios u hombre lo ha creado». Parece desarrollar el modelo biomórfico en un modelo fitomórfico, en que el principio del crecimiento va de acuerdo con leyes internas como en el caso de las plantas; la palabra griega para un «crecimiento» de este tipo es φύσις, que fue luego traducida al latín como *natura*. El célebre dicho «a la naturaleza le gusta esconderse», φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, en mi opinión se origina a partir de una observación concreta: si se excava la tierra para ver el crecimiento del germen se destruye la planta.[71] Φύσις se convirtió en el eslogan de la primera filosofía griega, la «filosofía natural presocrática», aunque no se afirmara hasta dos generaciones después de Heráclito. Si reflexionamos más atentamente, sin embargo, vemos que casi ninguno entre los sucesores de Heráclito puede pasar sin el concepto de creador. Parménides introduce a un «demon»

[69] *Génesis* 1, 14.
[70] Hesíodo, *Teogonía*, 371-382.
[71] Heráclito, B 30 y B 123 Diels-Kranz.

femenino que «gobierna todas las cosas», πάντα κυβερνᾶι, y crea potencias divinas como Eros;[72] Anaxágoras asigna una función similar a Νοῦς, «mente», el principio que se encontraba en el origen de toda diferenciación; en Empédocles, «Amor» construye órganos y organismos en su taller; sólo Demócrito intentó excluir a νοῦς, «mente», de la formación del macrocosmos y del microcosmos;[73] la reacción llegó con Platón y Aristóteles: el *Timeo* de Platón estableció definitivamente el término «creador», δημιουργός, en la filosofía griega.

Hasta aquí no hay ninguna razón para separar las cosmogonías míticas de los griegos—Orfeo, Homero o Hesíodo—de sus equivalentes orientales. Es evidente que pertenecen a la misma familia; y no es menos evidente que los llamados presocráticos están siguiendo su estela. Limitémonos a recordar que hay también otros terrenos más racionales en que la dependencia de los griegos respecto a Mesopotamia es de una claridad no común: la matemática y la astronomía. Nuestros nombres de planetas—Mercurio, Venus, Marte, Júpiter—traducen indirectamente los términos acadios, a través de los nombres griegos, que a su vez traducían directamente Nabu, Ishtar, Nergal y Marduk. Fueron traducidos lo más tarde en la época de Platón, quizás incluso algunos decenios antes.[74] La división del círculo en 360 grados, con las subdivisiones de 60 grados primeros y 60 grados segundos—con las que aún hoy en día los escolares han de bregar—, constituye la herencia babilo-

[72] Parménides, B 12-13 Diels-Kranz.

[73] Demócrito, A 1 Diels-Kranz = Diógenes Laercio, IX, 35.

[74] Burkert 1972, pp. 299-301.

nia más directa en el campo de la astronomía y de la geometría: es posible que no se adoptara hasta después de Alejandro.[75]

Las consecuencias que se sacan de lo que se ha dicho pueden parecer sorprendentes: en primer lugar, las relaciones entre especulación griega y «oriental» no se limitan a un único pasadizo estrecho que, en torno a 700 a.C., desde la Cilicia de los hititas y la Siria de los fenicios conduce a Hesíodo: hubo contactos continuos, con resultados diversos—compárense las teogonías de la *Ilíada*, de Hesíodo y de Orfeo, cada una de las cuales tiene puntos de contacto específicos con textos acadios, hititas y fenicios—; añádanse la cosmogonía del agua de Tales y las ruedas de Anaximandro dispuestas según el orden iranio.[76] En segundo lugar, no hay motivo para afirmar que los orientales representan lo prerracional, el nivel mítico del que los griegos partieron para dar inicio a la ilustración; la dependencia de los griegos es evidente sobre todo en el campo de la astronomía, donde los babilonios desarrollaron métodos de cálculo absolutamente racionales,[77] mientras que, en las cosmogonías, el mito siguió dominando también entre los griegos.

Se ha convertido en un lugar común la idea de que fueron los griegos quienes recorrieron hasta el final el entero camino del μῦθος al λόγος. En tiempos más recientes se ha observado que los orientales, por ejemplo

[75] Atestiguada con seguridad en Ipsicles, ed. V. de Falco, M. Krause, O. Neugebauer, Göttingen 1966, pp. 36-47; probablemente usada ya por Eudoxo.

[76] Burkert, 1963. Véase cap. IV n. 41.

[77] O. Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, vol. I, Berlin 1975.

los doctos asirios, estaban ya en este camino. Alasdair Livingstone publicó en 1986 un libro sobre los escritos de mística y mitología de los sabios asirios y babilonios que contiene algunos textos importantes. Limitémonos a dar una ojeada a uno de estos textos, procedente de la casa de una familia de sacerdotes-Magos de Assur (hacia 650 a.C.). El texto afirma la existencia de tres tierras y tres cielos. Cito: «Él (*scil.* el dios) puso las almas de los hombres en la Tierra Superior, en el centro; en la Tierra Intermedia hizo sentar a su padre Ea, en el centro»—Ea, es decir, las aguas subterráneas—; «en la Tierra Inferior encerró a 600 dioses de los muertos (*Annunaki*), en el centro.» Se presuponen aquí tres planos en nuestro mundo, la tierra sobre la que vivimos, con el agua debajo, justo como en Tales, y aún más profundo, en el nivel más bajo, el mundo inferior con los dioses que le competen. También el cielo, en correspondencia, tiene tres niveles: el piso superior pertenece al dios del Cielo mismo, *Anu*, junto con trescientos dioses celestes; el Cielo Intermedio, hecho de piedra brillante—quizás ámbar—constituye el trono de Enlil, el dios que gobierna; el piso inferior, hecho de jaspe, es el lugar de las constelaciones: «trazó encima las constelaciones de los dioses».[78]

Un texto de este tipo parece construido para permitir la coexistencia de la tradición mítica con las especulaciones sobre la naturaleza del cosmos en el que vivimos. El relato mantiene siempre la forma de un mito cosmogónico: el dios hizo esto y lo otro y lo de más allá, y así es. El resultado es la existencia de un cosmos que podría ser representado mejor con un dibujo que con

[78] Livingstone, 1986. Cfr. Burkert, 1994.

una narración. Según Livingstone, estos textos «intentan poner de acuerdo con más precisión la teología existente con la realidad del mundo de la naturaleza». Más o menos lo mismo ha sido dicho de Ferécides de Siro, el supuesto contemporáneo de Anaximandro, por Hermann Schibli, su último editor: «Ferécides, en pocas palabras, quería proporcionar una versión alternativa a la *Teogonía*; probablemente creía que su versión conseguía explicar el origen del mundo y los dioses del mito de un modo más consecuente y preciso.»[79] El erudito asirio en torno a 650 y el escritor griego en torno a 540 parecen llevar a cabo intentos del todo paralelos.

Con ellos estamos muy cerca de los presocráticos. Ferécides hablaba todavía de dioses, aunque modificando sus nombres para hacerlos más significativos: Ζάς, que alude a «vida», en lugar de Zeus; Χρόνος, «tiempo», en lugar de Κρόνος.[80] Anaximandro y Anaxímenes, por lo que podemos ver, no introdujeron ya nombres de dioses, sino que se atuvieron a una designación neutra de lo «divino», θεῖον. El sistema de Anaximandro, sin embargo, remite también a los tres cielos del texto asirio, desde el momento en que habla, en particular, de «cielos», οὐρανοί, un plural absolutamente atípico en griego, que fue en parte mal entendido por la doxografía.[81] La contribución original de Anaximandro consistió en combinar los tres cielos con tres categorías de cuerpos celestes: estrellas, luna y sol—y en esto, con toda probabilidad, recibió la influencia de la tradición irania—. Él,

[79] Livingstone, 1986, p. 10. Cfr. Schibli, 1990, p. 133.
[80] La tradición es confusa: cfr. Schibli, 1990, p. 17 y pp. 27-29.
[81] Burkert, 1963, p. 103.

en efecto, descubrió «el λόγος de las medidas y de las distancias» de los cuerpos celestes, según la formulación de Eudemo, el discípulo de Aristóteles.[82] Anaxímenes situó las estrellas a una distancia mayor del sol, y dijo que están fijadas en un cielo de cristal, «como dibujos», ζωγραφήματα. Esto suena casi como una traducción del texto asirio: Enlil «trazó» o «dibujó» las constelaciones sobre el cielo de jaspe.[83] Otro texto acadio de contenido astronómico, el *Enuma Anu Enlil* («Cuando Anu y Enlil»), presenta la misma idea con un colorido más teológico: en el cielo «los dioses trazaron las estrellas a su semejanza»; Peter Kingsley ha llamado la atención sobre el hecho de que la misma expresión reaparece en el *Epínomis* platónico: las constelaciones son «imágenes divinas, como simulacros, construidos por los dioses mismos».[84]

El texto asirio, con sus tres cielos y el trono de Enlil situado en su centro, tiene también algo que ver con la visión de Ezequiel de Yahveh en el trono, fijado sobre un carro de estructura compleja, dotado de ruedas que van adelante y atrás. El trono es de ámbar, como en Assur.[85] El texto de Ezequiel se puede fechar en 593-92, justo en el punto medio entre los Magos asirios y Anaximandro. No olvidemos que, según la tradición, Anaximandro escribió precisamente en la época en que Sardes fue conquistada por los persas,[86] mientras que Giges

[82] Eudemo, fr. 146 Wehrli; Burkert, 1972, pp. 308-310.

[83] Véase Kingsley, 1992.

[84] Platón, *Epínomis* 983a s.: θεῶν εἰκόνας ὡς ἀγάλματα, θεῶν αὐτῶν ἐργασαμένων; Kingsley, 1995, p. 203.

[85] *Ezequiel* 6. Cfr. West, 1971, pp. 88 s. y Kingsley, 1992.

había mantenido contactos regulares con Nínive más de un siglo antes, y el hermano de Alceo, un mercenario, había ido a la Babilonia de Nabucodonosor.[87]

¿Cuál es pues la novedad de los presocráticos? ¿Qué ha introducido la «filosofía» respecto a la especulación mítica y racional? Los presocráticos conocían naturalmente y utilizaban las tradiciones más antiguas, por lo menos como andamiaje.[88] Sin duda este andamiaje preexistente constituía una ayuda notable para la construcción, pero es también posible que se deban a él muchas distorsiones extrañas.

Además, en ningún otro lugar surgió la filosofía en la forma en que surgió en Grecia. ¿Fue sólo el talento particular de los griegos el que interpretó el papel principal, o más bien una situación social distinta, sin reyes, sacerdotes poderosos y «casas de las tablillas»? También en el campo de la matemática los griegos desarrollaron una forma de demostración deductiva totalmente nueva.[89] Limitémonos a echar una ojeada a Parménides, con quien entra en escena una forma especial de demostración y de argumentación consciente. Su célebre para-

[86] Anaximandro, A 1 Diels-Kranz = Diógenes Laercio, II, 2 = Apolodoro, *FGrHist*, 244F29.

[87] Cfr. W. Burkert, «"Königs-Ellen" bei Alkaios», en *MH*, 53, 1996, pp. 69-72.

[88] Burkert, 1963, pp. 131 s.

[89] B. L. Van der Waerden, *Science Awakening*, cit.; más especificaciones en H. J. Waschkies, *Anfänge der Arithmetik im Alten Orient und bei den Griechen*, Amsterdam 1989, en particular pp. 302-326.

doja, la tesis de que el ser es, el no-ser no es, y que, por lo tanto, no puede ser ni el empezar a existir ni el dejar de existir, ni el nacimiento ni la muerte, se puede considerar en cierta medida como originada justamente por la lengua y el sistema verbal de los griegos: la lengua griega presenta una acentuada contraposición de los aspectos verbales, el durativo, que se expresa por ejemplo en ἐσ- (es), y el puntual, que se expresa por ejemplo en φυ- o en γεν- (deviene). Εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστιν («Si ha llegado a existir, no es»), escribió Parménides,[90] como si hiciese un ejercicio de gramática griega. Pero el hecho realmente extraño y sorprendente es que con esta fórmula y lo que se sigue de ella, Parménides captaba un principio que domina, hasta hoy, nuestra visión del mundo físico, el principio de la conservación de la dualidad de masa y energía, como se expresa hoy en día. Nada puede crearse sólo de la nada, y nada puede simplemente destruirse—de ahí todos nuestros problemas con los desechos que no se pueden destruir.

No obstante, podemos encontrar algunos antecedentes en el más antiguo lenguaje mítico de las cosmogonías, incluso fuera de la lengua griega. En el *Enūma elish*, por ejemplo, el dios Anshar recibe este apóstrofe: «tu corazón es grande, tú, que estableces los destinos; cualquier cosa que es creada o destruida, existe contigo»; los dioses dicen a Marduk: «destruir o construir ordena: sean cumplidos».[91] Hallamos pues ya en acadio que los tres conceptos de «devenir» o «crear» (*banû*), «destruir» (*hulluqu*), y «estar» (*bashû*), se combinan en

[90] Parménides, B 8, 20 Diels-Kranz.

[91] *Enūma elish* II, 65, p. 241 Dalley; IV, 22, p. 250 Dalley.

un sistema; «todo» se conectó con aquel modelo—«nacer y morir, ser y no ser», γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί, para usar la terminología de Parménides.

Pero el *Enūma elish* presupone que el dios puede sólo «ordenar la destrucción», y así será; no, reacciona Parménides, no puede hacerlo—y nuestra concepción de la ciencia concuerda con Parménides—. La más antigua especulación cosmogónica, transformada en la lengua griega, ha encontrado con Parménides la ley del verdadero ser. Todo ello es establecido ahora con una argumentación racional. Además, Platón introdujo los fundamentos de la matemática en la demostración, el concepto de *a priori*—y aún hoy intentamos comprender y dominar la llamada naturaleza con el razonamiento racional, o mejor matemático—. Parménides subraya al mismo tiempo que el lenguaje se dirige al «ser», lo que significa también: a la verdad en un sentido absoluto, más allá de cualquier interés personal, social o político.[92] La idea de verdad absoluta se encuentra, especialmente hoy, en un grave peligro, por lo menos en el campo de las ciencias sociales y de las *Geisteswissenschaften*. Debemos esperar que la herencia griega no se eche a perder.

No hay razón para aislar a los griegos de los demás, pero nosotros seguimos haciendo filosofía, e incluso pensando, según las líneas trazadas por los griegos. No creo que sea «eurocéntrico» insistir, con Parménides, en

[92] No podemos discutir aquí la problemática del concepto de «ser»; véase Ch. Kahn, *The verb Be in Ancient Greek*, Dordrecht 1973; U. Hölscher, *Der Sinn von «Sein» in der älteren griechischen Philosophie*, Sitzungsber - Heidelberg 1976, p. 3.

el hecho de que el pensar y el hablar deben ser conformes al «ser». Por el contrario, es otro problema establecer si el principio físico de la conservación que Parménides formuló por vez primera debe ser visto como un acontecimiento dentro de la «teoría evolutiva del conocimiento».[93] El progreso de la sabiduría es paulatino; los límites de la filosofía quedan abiertos.

[93] K. Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte des menschlichen Erkennens*, München 1973.

III

EL ORFISMO REDESCUBIERTO

No existe ningún otro ámbito de los estudios clásicos, y en particular de la historia de las religiones, en que la situación haya cambiado tanto en los últimos decenios como en el caso del orfismo. Ha habido una serie tal de nuevos descubrimientos que cualquier tratamiento escrito, digamos, antes de 1980 está superado. W. K. C. Guthrie escribía en su libro *Orpheus* en 1935: «Sobre este tema no ha aparecido ningún testimonio notable, ni es probable que aparezca.»[1] Estamos contentos de que se equivocara.

Orfeo es un cantor mítico que hechizaba a los animales y que bajó al Hades para encontrar a su esposa Eurídice. El orfismo es una corriente religiosa que considera a Orfeo como profeta y los libros de Orfeo como textos sagrados. El orfismo se convirtió en un campo de batalla, por así decir, entre racionalistas y místicos desde el principio del siglo XIX. En el trasfondo estaba la cuestión de hasta qué punto era en realidad «clásica» la Grecia clásica. Cuando, entre el Romanticismo y las corrientes filosóficas hegelianas, surgió la *Geistesgeschichte* y se instituyó la Historia de las religiones, Orfeo salió de la esfera de la ópera lírica, donde había fijado su residencia hasta Gluck, y se convirtió en la palabra cla-

[1] W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*[2], vol. IX, London 1952.

ve en los varios intentos de encontrar una forma de religión griega superior o más profunda en contraposición a los dioses homéricos, a quienes nadie podía tomar en serio. Hubo, en primer lugar, el voluminoso trabajo de Friedrich Creuzer, que abrió el camino para una nueva valoración del fenómeno dionisíaco; hubo el eruditísimo contraataque de Lobeck (*Aglaophamus*, 1829), después de que Gottfried Hermann demostrara que los *Himnos órficos* y las *Argonáuticas órficas* eran composiciones bastante tardías y, sin duda, no podían provenir de un poeta que la tradición había situado antes que Homero. Hermann, además, había publicado una primera colección de *Orphica* en 1805. La línea «mística» fue resumida por Bachofen en su trabajo sobre las doctrinas órficas de la inmortalidad (*Die Unsterblichkeitslehre der Orphischen Theologie*, 1867); la deuda de Nietzsche respecto a Creuzer y Bachofen fue grande. El tratamiento más influyente estuvo luego en *Psyche* de Erwin Rohde (1884). Ya se habían producido los primeros hallazgos de laminillas de oro, definidas como «órficas» desde el principio; quedaron fascinados sobre todo Albrecht Dieterich en Alemania y Jane Harrison en Inglaterra. Otto Kern, alumno de Hermann Diels, escribió en 1888 su tesis, en la que fechó la *Teogonía* órfica en el siglo VI a.C. La importancia mayor atribuida al orfismo se encuentra luego en los libros de Vittorio Macchioro (1920/1930).[2] El movimiento de reacción fue iniciado por Wilamowitz, a quien causaba aversión el enfoque de Kern. Wilamowitz escribió algunas páginas demoledo-

[2] V. Macchioro, *Zagreus. Studi sull'Orfismo*, Bari 1920; *Zagreus. Studi intorno all'Orfismo*, Firenze 1930.

ras; Ivan Linforth siguió la tendencia de disminuir la importancia del fenómeno.[3] Martin Nilsson intentó asumir una cauta posición intermedia.[4] La posición más crítica fue resumida en un brillante capítulo de *Los griegos y lo irracional* de Dodds (1951). Un escepticismo ultrawilamowitziano halló su voz en el doctísimo libro de Günther Zuntz, *Persephone*, de 1971. Su posición fue clamorosamente refutada por la edición de la laminilla áurea de Hipponion tres años más tarde, en 1974. Una posición crítica se propone todavía en las publicaciones de Luc Brisson.

Los nuevos hallazgos forman cuatro grupos, de importancia desigual; sin embargo, no se puede dejar de lado ninguno de ellos. Se refieren principalmente a los siglos VI-IV a.C., es decir a la época clásica, no a la antigüedad tardía y ni siquiera al Helenismo. A continuación viene una lista de los cuatro grupos.

1) El papiro de Derveni, encontrado en 1962 y no publicado, ilegalmente y de forma incompleta, hasta 1982; aún estamos a la espera de la edición definitiva. Se trata de un rollo de papiro del siglo IV a.C. que contiene un libro probablemente de fines del siglo V y constituye principalmente un comentario presocrático a la *Teogonía* de Orfeo.[5]

2) Laminillas de oro encontradas en tumbas, que contienen textos relativos al más allá. La más antigua, pro-

[3] Wilamowitz, 1932, vol. II, pp. 192-204; I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley 1941.

[4] Bibliografía hasta 1922: *OF*, pp. 345-350; hasta 1950: Nilsson, 1952, pp. 628 s.; véase también Riedweg, 1996. Hay prevista una nueva edición de *Orphicorum Fragmenta* a cargo de A. Bernabé.

[5] Véanse nn. 58-62.

cedente de Vibo Valentia-Hipponion, está fechada hacia 400 a.C.; la más reciente, de Creta, al final del siglo II a.C., si dejamos de lado una tablilla tardía de época imperial. Hoy se reconoce que pertenecen al ámbito de los «misterios báquicos».

3) Extrañas laminillas de hueso con grafitos, procedentes de Olbia, en la costa del Ponto, publicadas en 1978 y fechadas en el siglo V a.C.; su finalidad y su uso son enigmáticos. Sin embargo, en una de ellas puede leerse ΟΡΦΙΚΟΙ («órficos»).

4) Pinturas en vasos de Tarento, del siglo IV a.C. Se conocían hacía mucho tiempo representaciones de Orfeo en vasos apulios, pero un ánfora en particular, que se halla hoy en Basilea, muestra a Orfeo frente a un difunto heroizado que tiene en la mano un rollo de papiro: es la más directa representación de «literatura órfica» en el más allá atestiguada iconográficamente.

Los hallazgos no han terminado. Una laminilla procedente de Sicilia, similar a la de Hipponion, fue publicada en 1993; otra, de Fera en Tesalia, no fue accesible hasta 1997.[6] Varias laminillas menos significativas de Aigion, en Acaya, están apareciendo;[7] hay informaciones sobre una singular laminilla de Lesbos.[8] La publicación definitiva del papiro de Derveni podría aportar todavía algunos avances. Continúan saliendo a la luz vasos apulios, sobre todo gracias al comercio clandestino. A pesar de todo ello, podemos intentar ofrecer una panorámica

[6] J. Frel, «Una nuova laminella "orfica"», en *Eirene*, 30, 1994, pp. 183-184; Tsantsanoglou, 1997, p. 114 n. 38.

[7] *SEG* XLI, 1991, 401.

[8] *Archaeological Reports*, 1988-1989, p. 93.

provisional de la situación, de los resultados conseguidos y de los problemas que siguen vigentes o que están surgiendo. Me concentraré en dos grupos: las laminillas de oro y el texto de Derveni, que proporcionan dos perspectivas distintas sobre el fenómeno: la práctica de los misterios por un lado, y la reflexión filosófica en forma de comentario literario por el otro.

Por lo que se refiere a las laminillas de oro, entre los nuevos descubrimientos los más importantes son los textos procedentes de Hipponion, 1974, los dos textos de Pelinna,[9] 1987, y uno de Fera, en Tesalia, conocido gracias a una tesis escrita en Tesalónica y una cita de Tsantsanoglou.[10] Su contexto histórico-social está hoy asegurado más allá de toda duda, aunque sólo gracias a los textos de Hipponion y de Pelinna.

El texto de Hipponion dice, dirigiéndose al difunto:

estás recorriendo un camino que también otros, iniciados y bacantes, están recorriendo, el camino sagrado, en gloria.

ὁδὸν ἔρχεαι, ἅν τε καὶ ἄλλοι
μύσται καὶ βάκχοι ἱερὰν στείχουσι κλεεννοί

El texto de Pelinna dice:

di a Perséfone que Baquio mismo te ha liberado,

εἰπεῖν Φερσεφόναι σ' ὅτι Βάκχιος αὐτὸς ἔλυσεν.[11]

[9] Edición de conjunto: Pugliese Carratelli, 1993. Cfr., en general, Borgeaud, 1991; Bottini, 1992; Graf, 1993; Giangiulio, 1994; Dettori, 1996; Riedweg, 1998.

[10] Cfr. n. 6.

[11] Pugliese Carratelli, 1993, pp. 20-31 y pp. 62-64.

Las palabras clave son μύσται («iniciados»), βάκχοι («bacantes») y Βάκχιος ἔλυσεν («Baco te ha liberado»). En cuanto al texto de Hipponion, aún sería posible preguntarse si βάκχοι significa «iniciados de Dioniso» o sólo «extáticos» en un sentido más general; la fórmula en el texto de Pelinna no deja lugar a dudas. Βάκχιος aparece una docena de veces justamente en las *Bacantes* de Eurípides, junto con Διόνυσος, Βάκχος y Βακχεύς. Existen otros testimonios a propósito de Διόνυσος Λύσιος, «Dioniso que libera»; λύσιοι τελεταί, «ritos que liberan», se mencionan en Platón en el conocidísimo pasaje de la *República* (366a-b) sobre los órficos. En el último verso de los textos de Pelinna se lee ΤΕΛΕΑ, en referencia a los «bienaventurados bajo tierra». Así, la afirmación de que nos enfrentamos a documentos de «misterios báquicos», τελεταὶ βακχικαί, con el fin de garantizar la bienaventuranza después de la muerte, halla plena correspondencia en las palabras de los textos. Gracias al testimonio de la laminilla de Hipponion, podemos remontar estos misterios por lo menos hasta el siglo v a.C.

Zuntz, en su eruditísimo estudio, subdividió las laminillas de oro en dos grupos, textos A y B. El texto de Hipponion pertenece al grupo B, los textos de Pelinna tienen estrechas conexiones con el grupo A. Así se demuestra que ambos grupos, a pesar de sus diferencias, provienen de un ambiente similar, un ambiente «báquico». No tenemos nada comparable de Eleusis ni de ningún otro lugar de culto mistérico.

La realidad presente detrás de estos textos puede ser

reconstruida con un alto grado de probabilidad: claramente, no existía una iglesia báquica u órfica con un dogma o un credo para sancionar los textos, sino sacerdotes purificadores itinerantes, καθαρταί, iniciadores, τελεσταί, que proporcionaban a sus clientes los rituales y las fórmulas adecuadas según sus requerimientos. El documento clave para su organización es un papiro egipcio que se remonta al reino de Tolomeo Filopátor, es decir al 210 a.C. aproximadamente, relativo a «los que practican las iniciaciones a Dioniso», οἱ τελοῦντες τῶι Διονύσωι;[12] están organizados en «familias», con tradiciones que se transmiten del «padre» al «hijo»,[13] y además se presume que custodian un ἱερὸς λόγος, un conjunto de relatos míticos y fórmulas rituales que deben ser comunicadas solamente a los iniciados. No hay que extrañarse de que los τελεσταί ambulantes cubrieran la distancia entre Tesalia y Lesbos por un lado y entre Italia y Sicilia por otro, sin dejar de lado Creta. Puede ser digno de mención el hecho de que hasta ahora no se haya hallado ningún documento de este tipo en el Ática: aquí dominaba Eleusis, y sus misterios no utilizaban textos de este carácter. Resulta sorprendente encontrar laminillas de oro en las tumbas de Aigion, en Acaya, del siglo IV/III a.C., pero tampoco dicen mucho: tienen sólo la palabra ΜΥΣΤΑΣ además del nombre.[14]

La más vívida descripción de tales purificadores la presenta Platón, en el pasaje ya mencionado de la *República*: «Mendicantes y adivinos, congregándose a las puer-

[12] Burkert, 1991B, p. 48.
[13] Cfr. cap. II n. 25.
[14] Cfr. n. 7.

tas de los ricos, les convencen de que han recibido de los dioses el poder de remitir las culpas, recurriendo a festejos y gracias de este tipo, en el caso de que ellos mismos o sus antepasados se hubieran hecho responsables de acciones injustas... Presentan una profusión de libros de Museo y Orfeo—poetas que, al decir de ellos, descienden directamente de la Luna y de las Musas—, de acuerdo con los cuales cumplen sus ritos. Con ello consiguen convencer a ciudadanos particulares y a ciudades enteras de que hay remisiones y purificaciones de los pecados, gracias a ciertos sacrificios y a jueguecillos divertidos, tanto para los vivos como para los muertos. Éstas son las llamadas iniciaciones que permiten escapar de los males del más allá. Si, en cambio, uno no participa en ellas, le espera una suerte terrible.»[15] También el autor de Derveni alude al practicante, «el que hace profesión de las cosas sagradas» (col. 20[16]), ὁ τέχνην ποιούμενος τὰ ἱερά.

Los textos de las laminillas de oro no aparecen en la literatura clásica. Son una literatura *underground.* Sí existen, no obstante, indicios y testimonios ciertamente compatibles con estos documentos. Aristófanes, en las *Ranas*, describe la festiva procesión de los μύσται en los infiernos: la fiesta mística prosigue en el más allá. Aristófanes se refiere a Eleusis, como lo prueba la aclamación a Ἴακχος,[16] pero la idea general de la prosecución de la celebración extática después de la muerte es idéntica a lo que sugiere el verso del texto de Hipponion sobre la condición de los iniciados y de los βάκχοι en el

[15] *República* 364b-366 a; cfr. 366a-b.
[16] Graf, 1974, pp. 40-50.

más allá. Sófocles, en la *Antígona* (1118-1122), hace de Dioniso el señor de Italia y el «demon» de Eleusis al mismo tiempo, usando el nombre Ἴακχος: los misterios báquicos de Hipponion y los misterios eleusinos pueden ser vistos perfectamente en paralelo. Una composición de Posidipo, poeta del siglo III a.C., expresa el siguiente deseo: «pueda yo alcanzar en mi vejez el místico camino hacia Radamanto», γήραι μυστικὸν οἶμον ποτὶ Ῥαδάμανθυν ἱκοίμην, es decir, el Elisio.[17] Posidipo menciona pues el fin de la «vía sacra», no designado explícitamente en el texto de Hipponion; también para Posidipo éste es un camino «místico». Se halló en Pela, en Macedonia, una laminilla de oro con la inscripción: ΠΟΣΕΙΔΙΠΠΟΣ ΜΥΣΤΗΣ («Posidipo iniciado»). Se discute si este Posidipo es el mismo poeta que estaba en relación con la corte de Macedonia, o más bien su abuelo.[18] Quedan los textos de Píndaro. Un fragmento que se refiere evidentemente al más allá dice: «son todos bienaventurados tomando parte en las iniciaciones que liberan de afanes» (131a), ὄλβιοι δ' ἅπαντες αἴσαι λυσιπόνων τελετᾶν. El texto de Pelinna es una especie de comentario a Píndaro, a pesar de la distancia cronológica de unos 150 años: «Baco te ha liberado.» Otro fragmento de Píndaro exalta el estado de bienaventuranza del iniciado en los misterios: «conoce el fin de la vida,

[17] *Supplementum Hellenisticum* 705, 22. A. Griffith, en *Stage Directions. Essays in Ancient Drama in Honour of E. W. Handley*, London 1995, pp. 135 s., remite a Terencio (*i.e.* Menandro), *Adelphoe*, 575-577, que parece ser una parodia de la descripción de la vida de ultratumba.

[18] *SEG* XLII, 1992, 619. Véase M. W. Dickie, en *ZPE*, 109, 1995, pp. 81-86; L. Rossi, en *ZPE*, 112, 1996, pp. 59-65.

conoce su inicio dado por Zeus», οἶδε μὲν βίου τελευτάν, οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν (fr. 137). También para este texto las laminillas de Pelinna proporcionan un comentario iluminador: «Ahora estás muerto y ahora has nacido tres veces bienaventurado, en este día», νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τρισὄλβιε, ἤματι τῶιδε.

Los textos de las laminillas de oro, sin embargo, no son sólo variaciones de un mismo ἱερὸς λόγος. Presentan ideas, situaciones y perspectivas distintas. El grupo B, como Zuntz lo llamó, está centrado en una fascinante topografía del Hades, descrita en perfectos hexámetros, con un «blanco ciprés», una fuente que hay que evitar, y un «Lago de Mnemosýne»[19] al que hay que llegar, con los guardianes del lago y una importante contraseña—«Soy hijo de la Tierra y del Cielo estrellado»—, que abre la «vía gloriosa». En contraste con estas claras y nítidas relaciones, los textos procedentes de Turi y de Pelinna contienen fórmulas *extra metrum* que son intencionadamente enigmáticas, y siguen siendo oscuras a pesar de un siglo de interpretaciones: «Cabrito yo caí en la leche», o «toro tú caíste en la leche, carnero tú te tiraste en la leche».[20] Hay acuerdo en considerar que éstas deben de ser fórmulas rituales. No aumentaré el número de intentos llevados a cabo para adi-

[19] Sassi, 1989, p. 255 lo cree pitagórico, y remite a Filolao, A 30 Diels-Kranz; Jámblico, *Vita Pitagorica*, 165; Diodoro, X, 5, 1 = Escuela Pitagórica, D 1 Diels-Kranz; Diógenes Laercio, VIII, 4 = Pitágoras, A 8 Diels-Kranz. Cfr. Zuntz, 1971, pp. 380 s. Para el principio de la laminilla de Hipponion, la lección Μνημοσύνης τόδε θρῖον (West; hιρόν Pugliese Carratelli; HPION laminilla) parece confirmada por Aristófanes, *Ranas*, 134.

[20] Pugliese Carratelli, 1993, p. 54; p. 60 y pp. 62-63.

vinar qué puedan significar; nos falta la revelación iniciática.

Ninguno de los textos conocidos hasta ahora es muy preciso acerca de la destinación final de los muertos. «Vengo como suplicante a la pura Perséfone, para que me mande benignamente a las moradas de los puros», dicen algunas tablillas de Turi;[21] también para Píndaro, Perséfone toma la decisión (fr. 133); «Tú reinarás con los héroes», dice el texto de Petelia;[22] esto es compatible tanto con Hesíodo y Píndaro como con Posidipo. Hesíodo, en los *Trabajos*, introduce las «Islas de los bienaventurados», μακάρων νῆσοι, como morada de los héroes después de la muerte; una versión, ausente de los manuscritos pero presente en un papiro y en testimonios indirectos, hace de Crono, liberado finalmente por Zeus, el rey de las Islas de los bienaventurados. Esto es aceptado por Píndaro, que en la *Olímpica Segunda* (70) introduce a los hombres perfectos, tres veces probados en la transmigración, de viaje hacia «la torre de Crono», la morada de los bienaventurados. Posidipo piensa en el Elisio de Radamanto; probablemente, Elisio e «Islas de los bienaventurados» eran ya identificados en esta época. «Ve hacia la derecha, a los prados sagrados y a los bosquecillos (ἄλσεα) de Perséfone», dice uno de los textos de Turi.[23] No está claro si desde el más acá el alma prosigue hacia el Elisio o las Islas, o si se queda en los prados y los bosquecillos. En contraste con esto, las tablillas procedentes de Turi hablan inequívocamente de

[21] *Ibid.*, p. 50. Cfr. p. 52.
[22] *Ibid.*, p. 32.
[23] Pugliese Carratelli, 1993, p. 60.

«convertirse en dios»;[24] ello puede tener un equivalente en Empédocles, pero no debemos introducirlo en todos los textos.

Un problema, debatido a menudo en una o en otra dirección, es si la metempsicosis está presente en estos textos, y, en tal caso, en qué medida lo está; los textos no son explícitos respecto a esta idea, a diferencia de Píndaro y Platón. Platón combina la metempsicosis con las iniciaciones mistéricas en las *Leyes* (870d):

se añade también aquello que dicen quienes en la religión de los misterios se han ocupado específicamente de tales temas. Y he aquí que eso ha persuadido completamente a muchas pero que muchas personas: por crímenes de esta talla nos espera un juicio en el Hades, y luego, cuando uno vuelve a esta tierra, debe expiar la pena según ley de naturaleza, que impone a cada uno sufrir lo que ha hecho, de modo que por el mismo destino les tocará terminar su nueva vida a manos de otro.

Las laminillas no son tan expresivas. Algunas, de Turi, hablan de la pena, ποινή. Si, en el grupo B, la fuente que hay que evitar está contrapuesta al Lago de la Memoria, Μνημοσύνη, debería tratarse de la Fuente del Olvido, Λήθη; y si el texto de Hipponion, y el texto paralelo de Sicilia, añaden «allí las almas de los muertos, bajando, se refrescan», en consecuencia, estas almas avanzarán desde el olvido hacia una nueva vida, como en Platón.[25]

El texto del Timpone Grande de Turi (A 1) contiene estos espléndidos versos:

[24] *Ibid.*, pp. 54 y 60.
[25] *Ibid.*, p. 20; Platón, *República* 621a.

Me fui volando del círculo del grave, terrible sufrimiento,
alcancé la deseada corona, con rápidos pies,
me zambullí bajo el seno de la reina ctonia.

ἐκ δ' ἔπταν κύκλου βαρυπενθέος ἀργαλέοιο,
ἱμερτοῦ δ' ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλιμοῖσι
δεσποίνας δ' ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας.

Poesía espléndida, sí, pero no está del todo claro si es una alegoría o si, en cambio, se refiere a una realidad ritual. La frase «me fui volando del círculo» difícilmente puede no ser interpretada como la liberación de la continua rueda de las transmigraciones. Hay un verso, en los textos órficos más tardíos, sobre la esperanza «de salir del círculo y tomarse un respiro del mal» o bien—una variante textual—«refrescarse del mal», ἀναπνεῦσαι o ἀναψύξαι, conocido ya tal vez por Platón, quien habla de κακῶν ἀνάψυξις;[26] ἀνάψυξις recuerda el ψύχονται de las laminillas: un refrescamiento prematuro, en contraste con la ἀνάψυξις final.

Resumiendo: no hay motivo razonable para dudar del hecho que nos enfrentamos a documentos de misterios báquicos. Ahora bien: ¿son «órficos»? ¿En qué sentido? Éste es un problema que sigue abierto, y los detractores del orfismo pueden insistir en el hecho de que hasta el día de hoy no existe aún prueba segura que permita dar a la pregunta una respuesta afirmativa. Orfeo no es mencionado en ninguno de estos textos. Es sobre todo en un pasaje de Heródoto—un pasaje controvertido a

[26] *OF* 229-230; Platón, *Leyes*, 713e.

causa de una doble tradición textual—, y en algunos testimonios posteriores, que Βακχικά y 'Ορφικά están asociados.[27] Se puede suponer que las instrucciones sobre el camino a través del Hades han de provenir de alguien que haya visto el escenario, y no hay nada que pueda sugerir a Heracles o al Ulises homérico para esta función; queda Orfeo. Pero su nombre no aparece. La transmigración, si está presente, puede ser tanto pitagórica como órfica. Sin embargo, el tinte báquico difícilmente puede ser pitagórico; también esto haría preferible la opción órfica.

Aquí cobra su importancia el texto procedente de Fera:

> ΣΥΜΒΟΛΑ. ΑΝΔΡΙΚΕ
> ΠΑΙΔΟΘΥΡΣΟΝ. ΑΝΔΡΙΚΕΠΑ
> ΙΔΟΘΥΡΣΟΝ. ΒΡΙΜΩ. ΒΡΙΜΩ. ΕΙΣΙΘ‹Ι›
> ΙΕΡΟΝ ΛΕΙΜΩΝΑ. ΑΠΟΙΝΟΣ
> ΓΑΡ Ο ΜΥΣΤΗΣ.[28]

Este texto es diferente de todos los demás, aunque no deja de estar en armonía con ellos. Siempre se ha dicho que la declaración hecha a los guardianes del lago es una

[27] Heródoto, II, 81. Cfr. Burkert, 1972, pp. 127 s.

[28] Tsantsanoglou, 1997, p. 114 n. 38. Cfr. n. 10. En el texto se singularizan algunas palabras: σύμβολα («señal; contraseña») en la l. 1; ἀνδρὶ («hombre») y παιδός («muchacho») dos veces en las ll. 1-2 y 2-3; se lee también θύρσον («tirso») y, dos veces, el nombre divino βριμώ (*Brimo*) en la l. 3. Sigue lo que parece ser una exhortación a entrar en el ἱερὸν λειμῶνα («prado sagrado»). Al final, se lee claramente ἄποινος ὁ μύστης («el iniciado está libre de pena»).

especie de contraseña. Hallamos aquí el término que sirve para esto, σύμβολα—el mismo término ha aparecido también en la nueva laminilla de Sicilia—. El sentido del término viene confirmado por su uso: las palabras siguientes se repiten dos veces, como si fueran pronunciadas por el aspirante y repetidas por el guarda del puesto a modo de confirmación. Se encuentra un paralelo en una inscripción de Olbia, de hacia 300 a.C., que se refiere a un grupo mistérico «del norte», Βορεικοὶ θιασῖται: ΒΙΟΣ ΒΙΟΣ ΑΠΟΛΛΩΝ ΑΠΟΛΛΩΝ ΗΛΙΟΣ ΗΛΙΟΣ ΚΟΣΜΟΣ ΚΟΣΜΟΣ ΦΩΣ ΦΩΣ («Vida-Vida, Apolo-Apolo, Sol-Sol, Orden-Orden, Luz-Luz»).[29] El «prado sagrado» es una imagen muy antigua y difundida, bien conocida ya por la *Odisea*; el hecho de que se le proclame «sagrado» recuerda la «vía sacra» del texto de Hipponion. La declaración ἄποινος ὁ μύστης corresponde a la declaración del difunto en los textos de Turi procedentes del Timpone Piccolo, «he expiado la pena por acciones injustas», ποινὴν δ' ἀνταπέτεισ(α).[30] La palabra μύστης lo confirma: nos hallamos ante los misterios báquicos, como sugiere la voz enigmática: -θυρσον.

El restante ΑΝΔΡΙΚΕΠΑΙΔΟΘΥΡΣΟΝ es evidentemente otro enigma destinado a persistir. Se identifica θύρσον, y al principio parece que salen «hombre» y «muchacho», ἀνδρὶ καὶ παιδός, una combinación que concuerda bien con cualquier contexto iniciático. Un παῖς es importante en los misterios del Cabirio de Tebas.[31] Pero tengo la impresión de que hay más: la se-

[29] Dubois, 1996, nº 96.
[30] Pugliese Carratelli, 1993, pp. 50 y 52.
[31] Nilsson, 1967, lám. 48, 1.

cuencia de sonidos sugiere claramente Ἠρικέπαιος, y éste es un nombre característico, aunque enigmático, de la *Teogonía* de Orfeo. Esta teogonía es de fecha incierta; el testimonio más antiguo de Ἠρικέπαιος, o bien Ἰρικέπαιος, es el llamado papiro de Gurob, un extraño texto ritual del siglo III a.C.[32] Es muy interesante, y difícilmente casual, que también Βριμώ, ποινή y σύμβολα aparezcan en este texto. El texto de Fera es, pues, cercano a este documento egipcio, que siempre ha sido definido como «órfico». La consecuencia es que el texto de Fera no sólo es báquico, sino también órfico; y puesto que no hay razón para aislarlo de los otros documentos, también éstos deberían ser considerados órficos.

Esto nos lleva al otro grupo de testimonios, las placas de hueso halladas en Olbia y conocidas desde 1978.[33] Se ha añadido a ellas una importante lectura de Juri Vinogradov, publicada en 1991.[34] El contexto de estos grafitos es todavía completamente oscuro. Placas de este tipo se utilizaban también para otras anotaciones. La datación, primera mitad del siglo V, se basa en la forma de las letras. Sólo nos queda ver su contenido: se encuentra varias veces ΔΙΟΝ, que podemos considerar sin más una abreviación de Dioniso—abreviaciones de nombres aparecen con frecuencia en los vasos de Olbia—. Hallamos además, en el ejemplar con ΟΡΦΙΚΟΙ, ΒΙΟΣ ΘΑΝΑΤΟΣ ΒΙΟΣ («Órficos, Vida Muerte Vida»),

[32] *OF* 31; Orfeo, B 23 Diels-Kranz.

[33] Rusajeva, 1978, pp. 87-104; West, 1983, pp. 17-20; Zhmud', 1992; Dettori, 1996.

[34] J. G. Vinogradov, «Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Blättchen von Olbia», en Borgeaud, 1991, pp. 77-86.

seguido de ΑΛΗΘΕΙΑ («Verdad»); otro tiene ΕΙΡΗΝΗ ΠΟΛΕΜΟΣ, ΑΛΗΘΕΙΑ ΨΕΥΔΟΣ («Paz Guerra, Verdad Mentira»), además de ΔΙΟΝ; un tercero tiene una vez más ΔΙΟΝ y ΑΛΗΘΕΙΑ, y luego ΣΩΜΑ - ΨΥΧΗ («Cuerpo Alma»); ΣΩΜΑ es la nueva lectura facilitada por Vinogradov en 1991.

Sin duda, estamos en presencia de «orfismo» en Olbia en el siglo v, y muy probablemente de «órficos» —hecho que confuta definitivamente la conclusión de Wilamowitz de 1931 en el sentido de que había Ὀρφικά pero no Ὀρφικοί—. Con toda probabilidad, tienen alguna conexión con Dioniso. Y, lo que más cuenta, hay indicios de una especulación de tipo más elevado respecto al alma y al tema de la vida y la muerte. ΒΙΟΣ ΘΑΝΑΤΟΣ ΒΙΟΣ, «Vida - Muerte - Vida», es altamente sugestivo: la fórmula de los textos de Pelinna, «ahora estás muerto y ahora has nacido tres veces bienaventurado, en este día», es casi un comentario a estas palabras; no menos sugestivo es Píndaro cuando proclama que el iniciado en los misterios «conoce el fin de la vida, conoce su inicio dado por Zeus» (fr. 137 Maehler). Píndaro es casi contemporáneo de los grafitos de Olbia.

Además, aparece una forma de pensamiento basada en los opuestos, trazas de dualismo que en seguida han hecho pensar en Heráclito. Es particularmente impresionante la insistencia en la «verdad» contrapuesta a la «mentira». Pero la relación con Heráclito no es de simple dependencia. Tenemos las frases amenazadoras de Heráclito contra los μάγοι que vagan de noche, los Bacos, las Bacantes, los iniciados, νυκτιπόλοις μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις, porque son iniciados en misterios humanos convencionales, lejanos de lo sagrado;

así pues, «la justicia condenará a los artífices y a los testigos de mentiras», Δίκη καταλήψεται ψευδέων τέκτονας καὶ μάρτυρας.[35] Parece que Heráclito de Éfeso polemice contra los misterios báquicos del tipo de los que encontramos en Olbia, la colonia de Mileto.

El contexto dionisíaco está confirmado por el hecho de que el informe más antiguo sobre los misterios (τελεταί) báquicos está ambientado precisamente en Olbia, prácticamente en la época de estas placas de hueso. Un capítulo de Heródoto (IV, 78-80) narra la historia del rey Escilas: Escilas deseaba ser iniciado en los misterios de Dioniso Báquico, Διονύσωι Βακχείωι τελεσθῆναι. La metrópolis de Olbia es Mileto, donde los misterios de Dioniso Báquico están atestiguados también por una famosa inscripción del siglo III a.C.[36] Más aún, la atestación más antigua del grito báquico ΕΥΑΙ proviene de Olbia, de una inscripción en un espejo hallado en una tumba del siglo VI:[37] ΔΗΜΩΝΑΣΣΑ ΛΗΝΑΙΟ ΕΥΑΙ ΚΑΙ ΛΗΝΑΙΟΣ ΔΗΜΟΚΛΟ ΕΙΑΙ—yo sugeriría que «Lenaios, hijo de Democlos» es el hijo de Demonassa, y lleva el nombre de su abuelo, Lenaios—.[38] Evidentemente, para estos difuntos el grito báquico tenía un significado especial: se les presenta como βεβαχχευμένοι, por usar el término de una inscripción de Cumas del siglo V, que

[35] Heráclito, B 14 Diels-Kranz; B 28 Diels-Kranz. Cfr. cap. IV n. 19.

[36] F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1955, nº 48.

[37] Editada por Rusajeva, 1978; Dubois, 1996, nº 92.

[38] ΕΥΑΙ se halla también escrito en un fragmento de *skyphos* de Berezan, siglo VI a.C., *SEG* XXXII, 1982, 779; Dettori, 1996, p. 302.

asegura el privilegio de los iniciados difuntos: «No es lícito que yazcan aquí si no son báquicos», οὐ θέμις ἐντοῦθα κεῖσθαι (ε)ἰ μὲ τὸν βεβαχχευμένον.[39] Por decirlo de nuevo con las palabras de Píndaro: «son todos bienaventurados tomando parte en las iniciaciones que liberan de los afanes».

Para resumir: tenemos testimonios incontrovertibles de Ὀρφικὰ καὶ Βακχικά, misterios órfico-báquicos dirigidos sobre todo a una condición de bienaventuranza después de la muerte. Los testimonios empiezan con la tumba de Olbia, se hacen explícitos en la primera mitad del siglo v con las laminillas de Olbia y la inscripción de Cumas, son perfectamente esclarecidos por el texto de Hipponion de hacia 400, seguido de todas las laminillas de oro de los siglos iv y iii; se añaden a ello las inscripciones de Mileto y el papiro de Gurob.[40] Tenemos también textos paralelos en la literatura clásica, desde Heráclito, pasando por Píndaro a Heródoto, y hasta Posidipo. Estos misterios son paralelos a las instituciones eleusinas, pero no están organizados en torno a un centro; circulan, según parece, gracias a τελεσταί («iniciadores») itinerantes. Por ello difieren entre sí en fórmulas y en el aspecto exterior, y probablemente en la práctica ritual. Permanece, sin embargo, una clara afinidad entre los testimonios que impide constituir grupos totalmente separados en su interior.

[39] L. H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece*², Oxford 1990, p. 240 nº 12; Burkert, 1991B, p. 33.

[40] *Supra*, nn. 21 y 24.

Ahora es el momento de considerar la pintura de vasos apulia, que está representada por un vaso de entre un vasto conjunto de hallazgos. Es claramente una peculiaridad de la pintura de vasos de la Italia meridional del siglo IV la combinación de la iconografía dionisíaca con el culto de los muertos, de un modo sistemático y coherente: muchos de aquellos vasos fueron creados a propósito para las tumbas, como las crateras de volutas, por ejemplo, y las llamadas ánforas de cilindro; otros tienen agujeros en el fondo y no eran, por tanto, utilizables en la vida cotidiana.[41] Hay dos grupos de iconografía estándar en este contexto: escenas junto a la tumba y escenas báquicas. La primera categoría viene caracterizada por el monumento fúnebre que constituye el centro de la escena, una estela o una *aedicula*. En ambos lados aparecen figuras de jóvenes, con los varones en general desnudos llevando ofrendas a la tumba; evidentemente, se trata de seres vivos que ofrecen honras fúnebres al difunto. Se pueden notar tres particularidades sorprendentes: estas personas no expresan dolor o aflicción; aparecen en parejas, varones y hembras en igual número, a menudo interesándose los unos por los otros; las ofrendas que llevan incluyen regularmente objetos dionisíacos característicos: uva, tímpanos, hojas de hiedra—a veces grandes hojas de hiedra están pintadas sin ninguna conexión precisa con la escena—; a veces apa-

[41] Obras de referencia son A. D. Trendall, *The Red-figured Vases of Lucania, Campania and Sicily*, Oxford 1967; A. D. Trendall, A. Cambitoglou, *The Red-Figured Vases of Apulia*, 3 vols., Oxford 1978-1982. Para el Orfismo, véanse Schmidt, 1975; Schmidt-Trendall-Cambitoglou, 1976.

recen tirsos y también sátiros. A su vez, los difuntos representados en las *aediculae* presentan también atributos dionisíacos: el tirso, el *kántharos*, la cesta con hojas de hiedra. Añadidos sorprendentes son las jofainas de agua, junto a la tumba o en el interior de la *aedicula*, junto con recipientes para las abluciones que pueden ser utilizados para el «baño», es decir, para verter agua sobre la cabeza y los hombros. En la otra categoría, las escenas báquicas, hallamos dos subtipos que pueden ser llamados *kômos* y *sýstasis*: o bien un grupo se dirige hacia la fiesta dionisíaca, acompañado de sátiros, con recipientes llenos de vino, antorchas, tirsos, etc., o bien un muchacho y una muchacha están de frente, el uno sentado y el otro de pie, y no es raro que estén acompañados de sátiros, siempre con tirsos. Se puede sugerir que esta escena alude a los rituales iniciáticos: el «sentarse» sin duda representa una fase, antes de que el iniciando se levante para tomar parte en el «tíaso» (cortejo) festivo. Jofainas y recipientes para el agua remiten a las purificaciones precedentes. En otras palabras, estas pinturas apulias no parecen tanto ilustrar las actividades dionisíacas normales, simposio y *kômos*, sino más bien remitir a las τελεταί que tienen que ver con la bienaventuranza ultraterrena.

Un vaso aparecido en el mercado en 1992 y que está ahora en Toledo, en los Estados Unidos, presenta una escena única:[42] Dioniso ha llegado al Hades y estrecha la mano al dios de los infiernos, "Αιδας, como reza la inscripción. A Dioniso le acompañan unas ménades con

[42] S. I. Johnston, T. J. McNiven, «Dionysos and the Underworld in Toledo», en *MH*, 53, 1996, pp. 25-36.

tímpano y antorchas, y un joven sátiro se pone a jugar con Cerbero. También está presente Hermes, guía de ultratumba. Encontramos aquí la conexión de Dioniso con el más allá en una forma mítica, que confirma la impresión que hemos obtenido del culto dionisíaco junto a las tumbas y de las otras escenas báquicas: no existe terror del más allá para Dioniso. No está claro si esta figuración de Dioniso representa un mito concreto. Se contaba en Lerna que Dioniso había llegado hasta el más allá para traer a Sémele,[43] pero Sémele no aparece en esta pintura. Viene a la mente un pasaje de Horacio que menciona la catábasis de Dioniso, mientras Cerbero le lame los pies.[44] Pero Horacio menciona a un Dioniso con cuernos, que no aparecen en la pintura de vasos: las tradiciones báquicas no son uniformes.

Mucho más popular, en la pintura tarentina, es la catábasis de Orfeo. Hay numerosas variantes, conocidas desde hace mucho tiempo, de un gran cuadro del más allá. Orfeo toca la lira en el palacio de Hades y Perséfone, en presencia de todos los habitantes de los infiernos: Tántalo, Sísifo, las Danaides, las Erinias, Cerbero, los hijos de Medea e incluso Héracles. Puede ser que tenga su origen en una pintura mural de Tarento.[45] Una alusión a los misterios parece contenerse en un grupo llamado «la familia bienaventurada», personas en una condición de bienaventuranza sin identidad mitológica. Más interesantes para nuestro contexto son las representaciones de Orfeo entre los tracios, donde jofainas

[43] Pausanias, II, 37, 5.
[44] Horacio, *Odas* II, 19, 29-32.
[45] Schmidt, 1975, láms. 10-13; Bianchi, 1976, figs. 69-71.

de agua y soportes para incienso constituyen una extraña presencia entre bárbaros.[46] No se puede hablar más que de una «purificación órfica».

Más explícito es el vaso, que hoy se encuentra en Basilea, publicado por Margot Schmidt en 1975.[47] Orfeo está tocando la lira no en la entrada del palacio de Hades, sino junto a una *aedicula* normal, donde está sentado un viejo de aspecto noble; un detalle único: tiene un rollo de papiro en la mano. Vemos aquí la combinación de Orfeo, la bienaventuranza en el más allá y el libro de un modo que no puede ser una pura coincidencia. El mensaje debe ser: es el canto de Orfeo, contenido en el libro, el que garantiza una tranquila felicidad a los difuntos. Existen confusos testimonios sobre Orfeo en la Italia meridional.[48] Si el rollo órfico en la mano del difunto contiene o no una guía para el más allá del tipo de la laminilla de Hipponion, o la *Teogonía* de Orfeo, o algo parecido al papiro de Derveni, o al papiro Gurob, no podemos decirlo. En vano intentaríamos identificar su contenido entre los *Orphicorum Fragmenta* conservados. No discutiré el grupo de terracota de Orfeo y las Sirenas, que llegó al Paul Getty Museum de Malibú en 1976, sin duda procedente de una tumba apulia.[49] Se puede interpretar a Orfeo y las Sirenas en el sentido de una ascensión celeste, como indiqué en otro lugar: uno

[46] Schmidt, 1975, láms. 1-6.

[47] Schmidt, 1975, láms. 7-8; Schmidt-Trendall-Cambitoglou, 1976, pp. 7-8 y 33-35, lám. 11.

[48] Burkert, 1972, p. 130.

[49] *The P. J. Getty Museum. Handbook of the Collection*, Malibu 1986, p. 33; A. Bottini, P. G. Guzzo, «Orfeo e le sirene al Getty Museum», en *Ostraka*, 2, 1993, p. 52.

de los escolios a Virgilio afirma que la cítara de Orfeo tiene siete cuerdas, que corresponden a las esferas celestes, y que «las almas no pueden ascender hacia el cielo sin la cítara», *et negantur animae sine cithara posse ascendere.*[50]

Una última y única representación de este corpus:[51] un herma marca el centro de la escena, una frontera: a la derecha se halla un joven, lira en mano, que lleva atado a Cerbero, mientras otro joven con su viejo criado se acerca por la izquierda. La sección superior presenta a un sátiro, Hermes y Afrodita. El que lleva la lira ha de ser sin duda Orfeo—hay otras representaciones apulias de Orfeo sin el gorro frigio—. La interpretación se hace pues clara: en el límite del Hades, señalado por el herma, Orfeo, con su lira, domina el terror de ultratumba subyugando a Cerbero.

Mantengamos una posición de prudencia: la iconografía apulia no permite documentar una religión unitaria órfico-itálica del más allá. Las representaciones figuradas no son sustitutos de los textos de Orfeo que debieron de circular por esa época en Italia, pero que están perdidos para nosotros. La presencia de Orfeo caracteriza sólo a un pequeño sector del ambiente dionisíaco ilustrado en los vasos apulios; no hay que dar por sentado que todo el simbolismo funerario, e incluso el credo funerario, de carácter báquico o dionisíaco, deban ser al

[50] J. J. Savage, en *TAPhA*, 56, 1925, p. 236; W. Burkert, *Orphism and Bacchic Mysteries: New Evidence and Old Problems of Interpretation*, The Center for Hermeneutical Studies, Colloquy 28, Berkeley 1977, p. 31.

[51] Schmidt, 1974, pp. 120 s. y lám. 14; British Museum F 270.

mismo tiempo «órficos». Desde esta perspectiva, el orfismo aparece más bien como un movimiento elitista dentro de una tradición de culto báquico más amplia; el vínculo con los libros quedaría en todo caso como un privilegio de la clase superior.

Actualmente sabemos con seguridad que Dioniso no era un «dios nuevo», sino una de las antiguas divinidades griegas, unida a Zeus ya en la Edad del bronce,[52] venerada con continuidad especialmente en el territorio de los jonios, incluida Atenas. No podemos estar seguros de que los misterios, con su orientación hacia la bienaventuranza en el más allá, fueran realmente un nuevo desarrollo fechable—digamos—en el siglo VI, aunque resulta atrayente ver la correlación con lo que se ha llamado «el descubrimiento de la individualidad» en esa época.

Si vamos en busca de cualquier influjo que pueda haber actuado en este periodo, exceptuando la evolución interna de la sociedad griega, una dirección hacia donde mirar es claramente Egipto. La preocupación por una condición de bienaventuranza después de la muerte había dominado la civilización egipcia durante milenios. Desde el Imperio Nuevo, Osiris había sido la divinidad fundamental para la vía a través del más allá. Más exactamente, la escena en los textos del tipo del de Hipponion, con los guardianes del lago, el alma sedienta, las fórmulas que hay que decirles, han traído siempre a la memoria una escena del *Libro de los Muertos*. Están el

[52] El texto decisivo, de Khaniá, fue publicado en *Cadmos*, 31, 1992, pp. 75-81.

árbol, el agua, los guardianes y la plegaria del sediento, que son comunes a ambos. Incluso Zuntz está dispuesto a aceptar esta conexión.[53] Es de notar que los textos egipcios iban regularmente acompañados de representaciones figuradas; debía pues de ser más fácil para los griegos en Egipto comprender de qué se trataba. Pero Osiris, el dios de los muertos en Egipto, fue identificado con Dioniso ya en siglo VI, lo que debió de impeler también a Dioniso hacia la esfera de los muertos, si no tenía esta función ya desde los orígenes.[54] Nótese que también el famoso «carro naval» de Dioniso es de derivación egipcia.[55] Los detalles del contacto cultural, que debió de tener lugar ya en la primera mitad del siglo VI, se nos escapan todavía y no aparecen en nuestra documentación.

Pero existen también algunas indicaciones que apuntan más bien en la dirección de la vertiente irania. Esto nos conduciría hasta la segunda mitad del siglo VI, después del impacto causado por la conquista de la Jonia por parte de Ciro en 547 a.C. Notemos que los μάγοι aparecen entre los Baquios en el texto de Heráclito (B 14 Diels-Kranz).[56] La idea de la «ascensión al cielo» parece ser irania; pero no es prominente en las laminillas de oro, aunque el añadido Ἀστέριος (*Asterios*) ὄνομά μοι en una de ellas[57] muestra una tendencia hacia la inmortalidad astral. El indicio más preciso deriva de las

[53] Zuntz, 1971, pp. 370-376; E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich 1979, pp. 128-130. Véase también Maass-Lindemann y Maass, 1994.

[54] Heródoto, II, 42, 2; 144, 2. Véase Casadio, 1996.

[55] Boardman, 1980, pp. 137 s. con figs. 162-3; Casadio, 1996, pp. 220-273.

[56] Véase cap. IV n. 19.

tablillas de Olbia: la insistencia en la antítesis verdad – mentira, ΑΛΗΘΕΙΑ – ΨΕΥΔΟΣ, remite a la oposición fundamental entre *asha* y *drug* en la tradición zoroástrica, que resuena también en las inscripciones de Darío. No debe sorprender que terminemos con una nota de mezcla sincrética. Μάγοι itinerantes y τελοῦντες τῶι Διονύσωι («iniciados en los misterios de Dioniso») podían muy bien encontrarse y tomar elementos unos de otros. Recuérdese cómo, mucho más tarde, Simón el Mago deseaba participar del poder efectivo de san Pedro (*Hechos* 8, 9-24).

El papiro de Derveni es el único texto papiráceo que se haya encontrado nunca en Grecia, en forma carbonizada, en una tumba macedonia del siglo IV a.C.; aún no ha sido objeto de una edición definitiva, a treinta y cinco años de su descubrimiento. Una publicación incompleta, no autorizada pero necesaria, apareció ya en 1982 (en la revista *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*). En 1983 tuvo lugar en Princeton un simposio sobre el papiro de Derveni, organizado por André Laks y Glenn Most, con la presencia de Konstantinos Tsantsanoglou, profesor de la Universidad de Tesalónica a quien compete la edición final. Él indicó nuevas lecturas del papiro, especialmente para los fragmentos de las primeras columnas.[58]

[57] Pugliese Carratelli, 1993, p. 36.

[58] Laks - Most, 1997, con traducción inglesa de todo el texto y bibliografía completa de M. Funghi, y el artículo de Tsantsanoglou, 1997.

Acepto una fecha de hacia 330 para la combustión del rollo y una fecha de 420-400 para la composición del texto. Las nuevas columnas son extremadamente fragmentarias—eran las que estaban situadas en la parte más exterior del rollo—; a menudo su interpretación no va más allá de la tentativa. Sabemos ahora que Heráclito es mencionado por su nombre en la columna 4 (nueva numeración), y se citan dos frases ya conocidas anteriormente.[59] Pero el comentario del autor a Heráclito y el objeto de su citación más bien quedan en la oscuridad.

Lo que ha aflorado de un modo definitivo es que la designación del texto como «comentario presocrático a la *Teogonía* de Orfeo»[60] no corresponde al texto entero; el comentario no empieza hasta la columna 7 (nueva numeración). Un título Περὶ τελετῶν (*Sobre los misterios*) sería razonable; yo propuse a Estesímbroto de Tasos como autor, sobre la base de pruebas muy endebles.[61] Una adquisición definitiva es la demostración, gracias a los estudios de Albert Henrichs y Dirk Obbink, de que nuestro texto es citado en el Περὶ εὐσεβείας (*Sobre la piedad religiosa*) de Filodemo, a través de Filocoro y Apolodoro, según parece. El texto de Filodemo reza: κἀν τοῖς Ὕμνοις δὲ Ὀρφεὺς παρὰ Φιλοχόρωι Γῆν καὶ Δήμητρα τὴν αὐτὴν Ἑστίαι («en los *Himnos*, Orfeo—en Filocoro—dice que Tierra y Deméter son equivalentes a

[59] Heráclito, B 3 y B 4 Diels Kranz; D. Sider en Laks - Most, 1997, pp. 129-148; Tsantsanoglou, 1997, pp. 96 s.

[60] W. Burkert, «Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre», en *A&A*, 14, 1963, pp. 93-114.

[61] W. Burkert, «Der Autor von Derveni: Stesimbrotos Περὶ Τελετῶν?», en *ZPE*, 62, 1986, pp. 1-5.

Hestia»), en correspondencia evidente con la columna 22(18) del texto de Derveni: ἔστι δὲ καὶ ἐν τοῖς Ὕμνοις εἰρημένον («y se dice también en los *Himnos* que...»).[62] Se podría entender que el texto de Derveni es realmente de Filocoro; pero entonces la datación de la tumba de Derveni, y de la combustión del rollo, debería ser cambiada. Parece menos difícil pensar que Filocoro citara a nuestro autor. En todo caso, está probado que el texto de Derveni no es exótico ni marginal, sino que forma parte de la literatura clásica normal y podía ser leído en cualquier parte, incluida Atenas.

No entraré en las fascinantes evoluciones presocráticas del autor de Derveni. Evidentemente depende de Anaxágoras y Diógenes de Apolonia, pero también de Heráclito y quizás de Leucipo. Tampoco desarrollaré la teoría de la alegoría, del αἰνίζειν, que el autor utiliza para modificar la grotesca mitología órfica en una visión presocrática del mundo. En el centro de nuestra atención estará el testimonio que el texto ofrece a propósito de la *Teogonía* de Orfeo. Esta teogonía, ampliamente citada, se remonta así hasta la primera parte del siglo v, si no hasta el vi. En 1966 yo había comparado el proemio de Parménides, el viaje a través de la puerta del día y de la noche, con la entrada de Zeus en la caverna de la noche según los *Orphicorum Fragmenta*:[63] este episodio está ahora explícitamente atestiguado para la *Teo-*

[62] A. Henrichs, en *CronErc*, 5, 1975, p. 18; D. Obbink, «A Quotation of the Derveni Papyrus in Philodemus' *On Piety*», en *CronErc*, 24, 1994, pp. 111-135.

[63] W. Burkert, «Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras», en *Phronesis*, 14, 1967, pp. 1-30.

gonía de Orfeo (col. 10-13[6-9]) y podría ser anterior a Parménides. Hallamos también el notable verso sobre Zeus que «devino el único», αὐτὸς δ' ἄρα μοῦνος ἔγεντο (col. 16[12], 6), que corrobora la lectura μουνογενές en Parménides (B 8, 4 Diels-Kranz). Otra correspondencia concierne al dios creador que da lugar a la creación mediante su pensamiento, μητίσσατο en Parménides (B 13 Diels-Kranz), μήσατο en el texto de Derveni (col. 23[19], 4). Me inclino a concluir que Parménides conocía la *Teogonía* de Orfeo, lo que significaría aceptar una datación en el siglo VI. Sin embargo, no se trataría del mismo texto que Proclo leía y comentaba, y que nos ha transmitido la mayor parte de los textos recogidos por Kern en los *Orphicorum Fragmenta*. En más de un caso, podemos confrontar la teogonía de Derveni con la *Teogonía* rapsódica posterior.

En mi opinión, el autor de Derveni sigue regularmente el texto poético que tiene a la vista, aunque puede que pase por alto grupos de versos. La reconstrucción que presenta Martin West *exempli gratia*,[64] partiendo de la presuposición de que casi todos los versos están presentes en el comentario fragmentario que tenemos, estaría pues lejos del original.

Después de la invitación al secreto, con un verso famoso que cita incluso Platón: «Cantaré para los que saben; cerrad la puerta, los no iniciados» (col. 7[3]),[65] la teogonía empieza con la Noche como primera potencia del cosmos, lo que está de acuerdo con los testimonios de Aristóteles y de Eudemo. Urano, que fue el primer

[64] West, 1983, pp. 114 s.
[65] *OF* 334, 13 = Platón, *Banquete*, 218b.

rey, es introducido como hijo de la Noche: Οὐρανὸς Εὐφρονίδης, ὃς πρώτιστος βασίλευσεν (col. 14[10], 6); esto contrasta con Hesíodo, donde Urano es hijo de la Tierra, y sólo Zeus se convierte en «rey». Luego Orfeo sigue la *Teogonía* de Hesíodo: «de él, de nuevo, Crono, y luego Zeus el consejero», una secuencia de tres reyes, ἐκ τοῦ δὴ Κρόνος αὖτις, ἔπειτα δὲ μητιέτα Ζεύς (col. 15[11], 6). Crono comete una «gran acción» contra Urano, y le sustrae la soberanía (col. 14[10], 5). Sin duda la historia de la castración está presente como en Hesíodo, si bien quizás no con todos sus detalles; falta por ejemplo el nacimiento de Afrodita. A su debido tiempo, Zeus sucedía a Crono. Zeus oyó oráculos de su padre (col. 13[9], 1) y fue hasta el ἄδυτον («inaccesible sagrario») de la Noche, que le dio «todos los oráculos que a continuación llevaría a cumplimiento», «a fin de establecer su reino en el alto Olimpo» (col. 11[7], 10; 12[8], 2).

La consecuencia del hecho de que Zeus haya oído los oráculos es sorprendente: «Engulló el falo (del rey) que en primer lugar había eyaculado la brillantez del cielo», <βασιλῆος> αἰδοῖογ κατέπινεν, ὃς αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος (col. 13[9], 4). La traducción e interpretación de este pasaje, sin embargo, ha resultado controvertida en dos puntos, concernientes a αἰδοῖον y ἔχθορε (ἔκθορε en ortografía normal). No hay duda de que el autor de nuestro texto entiende αἰδοῖον como falo; se extiende hablando sobre el sentido cosmogónico de la expresión, refiriéndola al sol como fuente de la generación (col. 13[9]). Pero, en el uso épico, αἰδοῖον es un adjetivo, «respetable», y Martin West propuso una combinación de versos que restituiría este sentido: «engulló

al famoso *daímon*, el respetable», καὶ δαίμονα κυδρὸν | αἰδοῖον κατέπινεν.[66] La propuesta ha tenido un éxito memorable entre los intérpretes, porque elimina el paralelo hitita del que hablaremos enseguida. Pero choca con el texto del comentarista de forma doble: no sólo éste habla claramente del «falo» solar, sino que cita el otro verso sobre el «famoso *daímon*» dos veces, de un modo que no deja lugar a dudas sobre la sintaxis: «Zeus tomó el reino y al famoso *daímon*», ἀρχὴν ἐν χείρεσσ' ἔλαβεν καὶ δαίμονα κυδρὄν.[67] No puedo creer que el autor, que no era un necio, haya podido gastar una broma como ésta a su público, que tenía la posibilidad de leer el texto en su integridad, y romper un sintagma simple y tradicional para hablar del falo del rey. Por si fuera poco, podemos leer en Diógenes Laercio, en el proemio (1, 5), que Orfeo «atribuyó a los dioses actos repugnantes que también algunos hombres cometen, pero raramente con el órgano de la voz», una alusión a un «innominable» contacto buco-genital. Engullir un falo es justamente la explicitación de esto. El autor de Derveni no estaba solo en sus fantasías. Hay que rechazar, pues, la combinación de West. Αἰθέρα ἔχθορε fue interpretado sin más como «saltó al éter», con una función insólita pero posible del acusativo. Pero el texto lagunoso de col. 14[10], 1 ... ἐχθόρηι τὄν λαμπρότατόν τε καὶ λευκότατον, que evidentemente retoma este verso, muestra que se trata de un acusativo normal, lo que induce a aceptar también aquí un significado fálico.

[66] West, 1983, pp. 85 s.; cfr. 114; seguido por Laks - Most, 1997, pp. 15 s.

[67] Col. 8[4], 5, 7, 10; col. 9[5], 10.

Θρώσκων κνώδαλα, «procreando monstruos», con construcción transitiva, está atestiguado en el siglo v, en una tragedia de Esquilo (fr. 15 Radt). Pero ¿qué falo sería engullido? Empieza nuestra fantasía. La posibilidad más atrayente es que se trate del falo de Urano castrado; Urano habría creado la brillantez del cielo eyaculando, αἰθέρα ἔχθορε πρῶτος, y luego este falo, engullido por Zeus que es el *pneûma* universal, se convirtió en el sol.

Zeus engullendo el falo de Urano no puede ser separado del célebre texto hitita relativo a la «soberanía en el cielo», publicado en 1946.[68] Aquí a Kumarbi se le hace hacer precisamente esto, en relación con Anu, el dios Cielo: muerde y engulle el falo del rey; en consecuencia, Kumarbi queda preñado del dios de las Tempestades y de dos ríos al mismo tiempo; así se cumple el «mito de la sucesión», que de algún modo llegó a Hesíodo y fue asimilado y transformado por este último. Hay engullimiento también en Hesíodo: Zeus, correspondiente al dios de las Tempestades, engulle a Μῆτις, la Prudencia, para tenerla en su vientre.[69] En la *Teogonía* de Orfeo hallamos ahora una versión más cercana a la anatolia antigua, a la mitología hitito-hurrita, un motivo prehesiódico. También la consecuencia de este acto, para Zeus, es muy similar a la de Kumarbi: ahora contiene todas las cosas en sí, ríos y fuentes incluidos, y con ellos produce un mundo variado, pero ordenado por su pensamiento. Este es el pasaje más extenso y más interesante que se cita (col. 16[12], 3):

[68] Cfr. cap. I n. 15; II n. 63.
[69] Hesíodo, *Teogonía*, 886-900.

...de los genitales del rey primogénito; de él además surgieron todos los inmortales, los dioses bienaventurados y las diosas, y los ríos y los amables manantiales, y todas las demás cosas que nacieron entonces: él mismo devino el único.

...πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου· τοῦ δ' ἄρα πάντες
ἀθάνατοι προσέφυν μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναι
καὶ ποταμοὶ καὶ κρῆναι ἐπήρατοι, ἄλλα τε πάντα
ὅσσα τοτ' ἦν γεγαῶτ(α)· αὐτὸς δ' ἄρα μοῦνος ἔγεντο.

Tenemos el pasaje correspondiente de la *Teogonía* rapsódica más tardía; podemos pues confrontar la forma precedente y la siguiente de la *Teogonía* de Orfeo (*OF* 21a; cfr. 167). Aquí Zeus engulle a Phanes, el rey primogénito:

y desvelando todo esto, de nuevo a la luz gozosa del corazón sagrada lo condujo, llevando a cabo cosas asombrosas.

Parte de los versos ya conocidos del texto de Derveni vuelven ligeramente modificados (*OF* 167):

los ríos, el mar infinito, y todas las demás cosas, todos los inmortales, los dioses felices y las diosas, cuantas cosas habían nacido y cuantas nacerían después...

καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος, ἄλλα τε πάντα,
πάντες τ' ἀθάνατοι μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναι,
ὅσσα τ' ἔην' γεγαῶτα καὶ ὕστερον ὀππόσ' ἔμελλεν...

La imagen de un Zeus «de quien todas las demás criaturas habían crecido» resulta extraña. Esta idea parece estar una vez más en relación con Egipto. A partir de la época de la dinastía XXVI, es característica de Egipto la costumbre de combinar a varios dioses en una figura

compleja.[70] El texto del papiro de Derveni es prácticamente la verbalización de tales diseños egipcios: «todos los demás dioses habían crecido de él—él había llegado a ser el único—». En la teología egipcia, el dios que «se crea a sí mismo» es el único y lo es todo. Emergería así un fondo «sincrético» del orfismo reencontrado.

Prosigamos con la *Teogonía* de Orfeo: al Zeus universal se refiere el llamado *Himno a Zeus*, al que incluso Platón[71] hace una referencia, que celebra a Zeus como primero y como último, el principio, el medio y el fin, el rey y el señor de todos y de todas las cosas:

Zeus fue el primero, Zeus el último, de rayo resplandeciente,
Zeus es el principio, Zeus es el medio, de Zeus todo se formó,
Zeus rey, Zeus primer autor de todas las cosas...

Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος.
Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διός δ' ἐκ πάντα τέτυκται.
Ζεὺς βασιλεὺς, Ζεὺς ἀρχὸς ἁπάντων ...
(col. 17[13]; 19[15]).

De este pasaje tenemos hasta dos versiones posteriores, una citada en el *Tratado sobre el cosmos para Alejandro*, de incierta atribución aristotélica (401a 25 = *OF* 21a), la otra en Porfirio (*OF* 168). De las dos, la versión pseudoaristotélica es sin duda la más antigua; es incierto si debe identificársela con la teogonía de Derveni: no hay rastro de los versos adicionales de esta cita en el papiro. Quizás deberemos aceptar tres estadios sucesivos de la teogonía órfica.

[70] A. Erman, *Die Religion der Ägypter*, Berlin 1934, pp. 310 y 325.
[71] Platón, *Leyes*, 715e = *OF* 21.

En la continuación del texto de Derveni, después de un pasaje polémico insertado por el autor, Zeus parece estar activo produciendo en primer lugar los dioses y luego creando el mundo. Aparecen las actividades sexuales del dios (col. 21[17]), y con toda probabilidad el nacimiento de Afrodita; luego Zeus prosigue la creación «pensando», μήσατο. Crea a Océano, el límite entre Cielo y Tierra, y a Aqueloo, arquetipo de los ríos. Siguen la luna, las estrellas y otros cuerpos celestes, incluida la Vía Láctea. Es importante e interesante que se hallen así en Orfeo tanto la teogonía-cosmogonía en sentido propio, con actos sexuales, como la creación mediante la reflexión mental. Se hubiera podido pensar que se trataba de dos grados distintos en la *Geistesgeschichte*—pero, de hecho, ya el *Enūma elish* babilonio presenta ambas formas en la misma secuencia: generación y combate al principio, y la admirable meditación del dios Marduk en la segunda parte.[72]

La última columna conservada parece introducir un nuevo tema: Zeus violentando a su propia madre, Rea-Deméter, muy probablemente para engendrar a Perséfone. Esto conduciría ulteriormente al Dioniso ctonio, hijo de Zeus y Perséfone. El destino de Dioniso ctonio fue tratado, en las reconstrucciones de los filólogos y de los historiadores de la religión, como el verdadero centro de la doctrina órfica—una reconstrucción motivada, sin duda, por la teología cristiana, por el dogma del salvador sacrificado—. Pero el texto de Derveni se detiene antes de llegar aquí. El libro, o en cualquier caso la copia quemada en Derveni, se ha parado justo aquí.

[72] Cfr. cap. II n. 67.

Siempre se puede constatar que el famoso—y único—texto de Olimpiodoro sobre la muerte de Dioniso ctonio está de acuerdo con el texto de Derveni en el detalle de que introduce como primer rey a Urano, y no a Phanes como en la versión rapsódica. Escribe Olimpiodoro: «En Orfeo se habla de cuatro reinados: en primer lugar, el reinado de Urano, al que sucedió Crono, cortándole los genitales; después de Crono, Zeus se convirtió en rey, lanzando a su padre al Tártaro; a continuación, Dioniso sucedió a Zeus»;[73] siguen la ascensión al trono del niño Dioniso, su caída, su muerte, el desgarramiento por obra de los Titanes. Es posible que la teogonía citada por el autor de Derveni y comentada por él de modo incompleto contuviese estos acontecimientos; por otra parte, sigue siendo posible un escepticismo radical respecto a este mito, como muestra la reciente tesis de Luc Brisson, que reduciría el texto de Olimpiodoro a una especulación muy tardía.[74] Sin embargo, es digno de consideración el hecho de que la antropogonía babilonia presente al hombre creado de la sangre de un dios rebelde;[75] la semejanza de los mitos no es suficientemente estrecha para poder verificar su recíproca dependencia, pero atenúa la perspectiva de una datación baja.

[73] *OF* 220 = Olimpiodoro, *Comentario al Fedón* 1, 3, pp. 41 s. Westerink.

[74] Brisson, 1995.

[75] *Enūma elish* VI, 1-34. Cfr. *Atrahasis* I, 213-217; 228-230; Burkert, 1992, pp. 126 s.

Ni las especulaciones presocráticas del autor de Derveni, ni la documentación directa de los misterios báquicos contenida en las laminillas de oro alcanzan la dimensión religiosa de los textos platónicos que han formado el ideal moderno del orfismo: el alma en la prisión del cuerpo, σῶμα – σῆμα y φρουρά, la transmigración, la justa retribución.[76] Los testimonios de las laminillas son menos explícitos y menos especulativos, pero son compatibles con Platón, y sin duda mucho más cercanos a la realidad cotidiana. Estamos ante un complejo multidimensional formado por aspectos parciales y lo vemos, por un lado, con una óptica demasiado simple y, por el otro, con una óptica quizás demasiado elevada, filosófica. Hallamos una práctica ritual y una especulación de niveles distintos, sobre un fondo multicultural, al que el Asia Menor, Egipto y el mundo iranio hicieron su contribución. Es quizás precisamente esta multiplicidad y la oscuridad que resulta de ella, llena de sospechas y de expectativas a pesar de todos los descubrimientos, lo que garantiza la fascinación duradera del orfismo.

[76] Platón, *Cratilo*, 400c = *OF* 8; *Fedro*, 62b = *OF* 7; *Leyes*, 870d (no en *OF*).

IV

EL ADVENIMIENTO DE LOS MAGOS

El problema de las relaciones culturales y religiosas entre Persia y Grecia requiere una introducción general y una específica. El interés por los Magos en la esfera filosófica y religiosa se remonta por lo menos hasta Aristóteles y sus alumnos, que se interesaron por la *bárbaros philosophía.*[1] A partir del siglo XIX, los historiadores modernos, que aplicaban el método «crítico» aun estando todavía bajo el influjo del clasicismo, se mostraban más bien escépticos frente a la sabiduría oriental en general y a los Magos en particular, mostrando cómo una impresionante cantidad de falsificaciones había impedido una visión clara y correcta: Pseudo-Beroso, Pseudo-Manetón, Pseudo-Zoroastro, todo ello, según parece, atribuible a la «decadencia» del Helenismo tardío.

Se hace aconsejable un replanteamiento: los griegos nunca estuvieron aislados, ni siquiera en el período clásico. Pero, mientras que el llamado Oriente se había quedado a las puertas de la Grecia arcaica hasta 547 a.C., el imperio aqueménida ocupó de improviso casi un tercio del mundo griego, y de hecho el tercio más avanzado desde el punto de vista económico e intelectual. La

[1] Cfr. cap. II n. 1. Un libro Μαγικός, Aristóteles, fr. 32-36 Rose, fue atribuido a autores diversos. Véase *Suda* s.v. *Antisthenes* = Aristóteles, fr. 33 Rose. cfr. también *infra* nn. 8, 13; pp. 129 s. Los modernos parecen presumir a veces que un libro «mágico» no puede ser genuino y por lo tanto no tiene valor histórico.

dominación persa se mantuvo durante dos siglos.[2] No sólo todos los griegos sabían qué era un sátrapa, sino que el término βασιλεύς era usado como el nombre propio del sha de Persia, el rey de reyes. ¿Cuáles son los resultados culturales de esta prolongada coexistencia? Inexistentes, declaran los clasicistas. Existen más bien pruebas significativas del influjo inverso, el que ejercieron los griegos sobre el imperio persa: artistas griegos fueron llamados a esculpir los relieves de Persépolis, como documentan no sólo el estilo de estos relieves, sino también documentos donde se nombra a «jonios»; el βασιλεύς introdujo una moneda de oro por lo menos en la parte occidental del imperio, los famosos δαρεικοί con las insignias del arquero. Ocurrió pues ya entonces, como escribiera Horacio mucho más tarde y en otras circunstancias, que *Graecia capta ferum uictorem cepit et artes intulit...*—¿o al menos *Ionia capta*?—. El influjo opuesto, desde el vértice del poder hacia la base de la población, no puede haber faltado.

Es cierto que, a partir de 547 a.C., los griegos habían alcanzado un nivel cultural poco menos que único, que todos los pueblos del Mediterráneo, e incluso más allá del Mediterráneo, empezaron a imitar. La escultura de tipo griego, la cerámica de figuras negras, luego rojas, pero también la mitología que se encuentra en la iconografía se hallan por todas partes. ¿Significa esto que los griegos eran inmunes a influencias externas? Creo que no. Podemos sospechar más bien que tuvo lugar una selección tendenciosa después de la gran guerra: a partir de 479, «Asia» se convirtió en el mayor an-

[2] Balances recientes: Briant, 1996; Wiesehöfer, 1996.

tagonista de Grecia; la conciencia de la separación sustituyó a una comunidad cultural que había sido dominante por muchos siglos.

Los griegos veían las relaciones con Oriente de modo unilateral y a menudo idiosincrático. Para una visión global, se debe ir más allá de la literatura griega. Como en todas las circunstancias del influjo del Próximo Oriente sobre la cultura griega, no podemos basarnos sólo en autores griegos, aunque desde luego tampoco hay que soslayarlos; debemos empezar por las fuentes auténticas no griegas y usarlas con atención y cautela. La documentación, por desgracia, es escasa. Somos víctima de los accidentes de la tradición, sobre todo en el frente oriental.

El mundo iranio, en efecto, presenta una situación especialmente complicada y difícil. Entran en juego no sólo lenguas no griegas, sino sistemas de memoria y de conservación cultural absolutamente distintos de los griegos. Resulta necesaria una colaboración insterdisciplinar difícil de llevar a cabo. Son raros los documentos y los testimonios de datación alta segura, precisamente porque existe una tradición de religión irania aún viva, el mazdeísmo o zoroastrismo, con escrituras sagradas antiguas—documentos ciertamente auténticos, pero no menos problemáticos para el análisis histórico—.

Verdaderamente, la primera confrontación de los europeos modernos con estos textos originales produjo un efecto curioso. De las fuentes griegas se había derivado una imagen idealizada de Ζωροάστρης como uno de los más antiguos sabios orientales; italianizado, se convirtió en aquel Sarastro que todos conocemos por *La flauta mágica* de Mozart, aquel que con voz de bajo pro-

fundo enuncia los principios de una humanidad ilustrada: «quien no disfruta tal saber, nunca merece un hombre ser» (*Wen solche Lehren nicht erfreu'n, verdienet nicht, ein Mensch zu sein...*) (Acto II, Escena 11). Cuando *La flauta mágica* se puso en escena, en 1791, habían transcurrido exactamente veinte años desde la llegada del verdadero Zarathustra al mundo occidental: en 1771, Anquetil-Duperron había traído un códice del *Avesta* y otros textos iranios de Bombay a París, con la intención de leerlos y traducirlos.[3] Los intelectuales que leyeron la primera traducción quedaron horrorizados. «¡Qué disparates!», proclamaba Voltaire. Éste fue el efecto del original: desapareció Sarastro el sabio y surgió un bárbaro balbuciente de un mundo desconocido y extraño. Aún hoy los conocedores del Sarastro de la ópera dieciochesca son infinitamente más numerosos que los especialistas en el *Avesta*.

Aquí es precisa una introducción especializada que trate de los problemas específicos de la tradición literaria y espiritual irania y zoroástrica. La documentación escrita directa del enorme imperio aqueménida es increíblemente reducida. La administración aqueménida pasó definitivamente de las tablillas de arcilla a los rollos de pergamino, usando escritura y lengua arameas; existía una biblioteca de rollos en Persépolis que fue incendiada por Alejandro. Pero, incluso sin este acto de vandalismo griego, los rollos hubieran tenido pocas posibilidades de supervivencia después de la caída del imperio. Así las cosas, tenemos, aparte de las informacio-

[3] A. H. Anquetil-Duperron, *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*, Paris 1771. Cfr. R. Schwab, *Vie d'Anquetil-Duperron*, Paris 1934.

nes griegas y hebreas sobre el imperio aqueménida, sólo tablillas cuneiformes acadias y elamitas; las tablillas elamitas son del tipo de la Lineal B, breves documentos sobre finanzas; los textos acadios normalmente provienen de los templos aún existentes, de sacerdotes o escribas más interesados en sus asuntos privados que en los del imperio persa—o seléucida, más tarde—. Quedan los pocos textos en cuneiforme persa, un tipo de escritura inventado por orden de Darío que no tuvo un gran éxito; en realidad era un anacronismo, un dinosaurio sin vitalidad. Se compuso, sin embargo, aquel grandioso y excepcional documento del «lugar de los dioses», Bagastana - Behistun - Bisutun, el informe oficial en tres lenguas del rey Darío, inscrito sobre una pared de roca.[4] Existe además la tradición de la religión irania, el zoroastrismo o mazdeísmo. Esto nos lleva de nuevo al *Avesta*: no debemos olvidar que estamos tratando de una religión que existe aún hoy en día, practicada sobre todo por los parsis en Bombay, pero también en Irán. Tuvo su momento de máximo esplendor en la época de la dinastía Sasánida, del siglo III al VII después de Cristo. Desde entonces ha sido sometida a una fuerte presión por parte del islam. Su texto sagrado es precisamente el *Avesta*—una palabra que significa «fundamento»—. El *Avesta* se ha transmitido por medio de una escritura especial derivada del arameo, inventada a propósito para recordar el texto sagrado en sus detalles fonéticos; expresa una lengua irania antigua que es paralela, pero no idéntica, a la que se lee en el cuneiforme persa de Darío;

[4] Una traducción moderna es accesible en Erodoto, *Le Storie*, vol. III, comm. D. Asheri, Milano 1990, pp. 367-381.

por ejemplo, la raíz *arta*, «orden»—compárese Artajerjes, Arta-banos, y el griego ἄρτιος—, se convierte en *Asha* en avéstico. En el lenguaje del *Avesta* se pueden distinguir claramente dos estratos lingüísticos: uno antiguo, gáthico, y uno más reciente, avéstico reciente. Los *Gatha*—la palabra significa aproximadamente «cantos»—son las composiciones originales de Zarathustra o, invirtiendo la perspectiva, el Zarathustra que nosotros podemos conocer es el compositor de los *Gatha*. El *Avesta* en conjunto se compone de varios libros, los himnos—*Yasht*—, una gran liturgia—*Yasna*—, una «ley contra los espíritus malignos»—*Videvdat*—y algunos textos fragmentarios, entre los que es importante el *Hadoxt Nask*, que describe la suerte del alma después de la muerte.

El problema principal está en la cronología, y parece irresoluble. Se puede decir que no existen datos fiables ni en lo que se refiere a la composición ni a la redacción escrita definitiva de alguno de estos textos. Todos los testimonios relativos a la datación de Zarathustra, que van desde el 6000 al 600 a.C., carecen de valor histórico; son especulaciones, asociaciones tendenciosas sin ningún crédito para el historiador moderno.[5] Queda el hecho de que los *Gatha*, en cuanto a su carácter lingüístico, son muy cercanos a los *Veda* indios: no haría mucho tiempo que la lengua irania y la india se habían separado cuando se compusieron los textos. Estas consideraciones llevan a algún indoeuropeísta a colocar a Zarathustra alrededor del año 1000 a.C., es decir, bastante pronto; también Mary Boyce ha sostenido

[5] Cfr. Kingsley, 1990.

esta datación alta, mientras que Gherardo Gnoli tiende de nuevo a una fecha más baja.[6] Por lo que se refiere al *Avesta* mismo, se asigna comúnmente a la época aqueménida, sin plena seguridad. La relación de los soberanos aqueménidas con la religión de Zarathustra es controvertida y muy difícil de explicar. Si aceptamos—lo que creo probable—que *Ahura Mazda*, «el sabio Señor de la vida», nombre del dios supremo, es una invención del Zarathustra de los *Gatha*, se sigue de ello que Darío, aclamando a Ahura Mazda como el dios que le ha dado el reino, se mantiene ligado a Zarathustra. Además, hay dedicatorias de Artajerjes II a Mithra y Anahita, dos divinidades que ocupan un lugar importante en los himnos avésticos. El nombre de Zarathustra—en griego Ζωροάστρης o Ζαράτας—y la noción de su sistema dualista, con el «espíritu del mal» Angra Mainyu opuesto a Ahura Mazda, aparecen en las fuentes griegas a partir del siglo IV a.C.; Ζωροάστρης no se encuentra en Heródoto, pero está presente en la obra perdida de Janto de Lidia[7] y en el *Alcibíades* platónico; el primer testimonio significativo del dualismo está en Teopompo, luego en Aristóteles y en Aristóxeno.[8] Esto nos invita, pues, a

[6] M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. I, Leiden 1975; G. Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland*, Napoli 1980; Gnoli 1994, pp. 472 s.

[7] *FGrHist*, 765 F 32. Cfr. Kingsley, 1995.

[8] Platón, *Alcibíades*, 122a; Teopompo, *FGrHist.* 115 F 65 = Plutarco, *Isis y Osiris* 46; Aristóteles, fr. 33 y 34 Rose; Aristóxeno, fr. 13 (Zaratas); también Dinón, *FGrHist*, 650 F 5; Eudemo, fr. 342 Lasserre. *Magikós* (¿Antístenes?), cfr. n. 1; Justino, I, 1, 9 quizás deriva de Ctesias. Cfr. Kingsley, 1995. Nótese la forma *Zathraustes* en Diodoro, I, 94, 2.

considerar el *Avesta* como más o menos contemporáneo de la Grecia tardoarcaica y clásica. La redacción escrita puede haber tenido lugar mucho más tarde; sin embargo, no existe ni siquiera una indicación clara de la fecha en que, en época sasánida, se compuso la versión definitiva del *Avesta* en su escritura peculiar. El mazdeísmo se había convertido en religión de estado de los Sasánidas en el siglo III; la codificación puede bajar hasta 400.

No ha sobrevivido ninguna otra producción literaria de la época sasánida, aunque se trataba de una época y de un reino en que la escritura se practicaba y en que existían incluso escuelas filosóficas trasplantadas desde Grecia. Sólo después de la catástrofe árabe, en el siglo IX, los zoroastrianos supervivientes compusieron numerosos libros, que se referían a su glorioso pasado, intentando conservar su memoria. Para citar sólo un par: *Bundahishn*, sobre el origen del mundo, y el libro de *Ardai Viraz*, la historia de un viaje al paraíso y al infierno. Traducciones preliminares de muchos de estos libros fueron ya publicadas en la serie *Sacred Books of the East*, editada por Max Müller en el siglo pasado, pero no siempre son fiables. Estos libros están escritos en pehlevi, un dialecto persa medio, transmitido en un complicado sistema de escritura tardoaramea. Son pocos los especialistas, y no siempre están de acuerdo. Sin embargo, estos escritos del siglo IX son mucho más ricos y variados de contenido que el *Avesta* litúrgico, y los estudiosos de la religión irania han tomado pie de ellos repetidamente para recuperar antiguas tradiciones iranias, incluso no zoroástricas o prezoroástricas. El más insigne de tales estudiosos fue Geo Widengren, de Uppsala.[9] Así, de las fuentes tardías se llega no a tex-

tos, sino a doctrinas y motivos de datación alta que es posible cotejar con textos griegos arcaicos y clásicos. Esto es fascinante, pero no hay que olvidar que se trata de un salto de más de mil años, punteados por muchas revoluciones sociales y espirituales: baste pensar en Alejandro Magno, en el cristianismo, en el maniqueísmo y en Mahoma.

Sobre la base de este cuadro, bastante complicado, quisiera tratar primero la voz irania más famosa entre los griegos: μάγος (*magush*), mago. Luego discutiremos posibles influjos iranios en tres ámbitos: la inmortalidad celeste, la cosmología de los planos celestes superpuestos y el dualismo de los principios. Por fin, volveremos al nuevo documento que ha aparecido, una columna del papiro de Derveni que menciona a los Magos. No me ocuparé expresamente de la especulación sobre el tiempo o sobre un dios Tiempo—el llamado zurvanismo—,[10] ni de la doctrina de las cuatro edades del mundo,[11] ni de la división geográfica de la tierra en siete partes.[12] Para estos temas la discusión depende casi exclusivamente de los textos del siglo IX d.C.

[9] Véase Widengren, 1965 y 1983.

[10] R. C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955; Widengren, 1965, pp. 283-295; West, 1971, pp. 30-33.

[11] R. Reitzenstein, H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus*, Leipzig 1926, pp. 38-68. Según Heubeck, 1955, este es un caso claro de la influencia oriental en Grecia; su origen oriental es de hecho probable, pero los textos iranios son secundarios. Cfr. Burkert, 1983. Véase también Widengren, 1983, pp. 151-154.

[12] Sobre la cual cfr. A. Goetze, «Persische Weisheit in griechi-

La palabra μάγος es de derivación claramente irania. Su uso en griego es, pues, una prueba irrefutable de un influjo iranio. Sin embargo, la palabra aparece en griego con un doble significado, y su misma atestación en iranio no está libre de problemas. Reflexiones sobre la duplicidad de significado se hallan ya en un libro, Μαγικός, atribuido a Aristóteles:[13] los auténticos μάγοι, dice el texto, son sacerdotes con una teología específica y un ritual propio, en contraposición a la γοητευτικὴ μαγεία («magia de hechizería»), la magia en el sentido común del término con efectos maravillosos. En efecto, los μάγοι aparecen a menudo en Heródoto como una clase de sacerdotes medos, oficiantes de la religión persa junto con el rey; se cuenta incluso que Temístocles, en su exilio, fue introducido en la doctrina de los μάγοι.[14] Esto corresponde al sentido auténtico de la palabra μάγος según el texto aristotélico. Por otra parte, los μάγοι en cuanto charlatanes son mencionados no más tarde de Heródoto en el tratado hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada*, donde se les asocia a sus semejantes: «hombres como son ahora los Magos y purificadores y mendicantes y vagabundos», ἄνθρωποι οἷοι καὶ νῦν εἰσι, μάγοι τε καὶ καθαρταὶ καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες.[15] Los μάγοι son nombrados en primer lugar, como los más im-

schem Gewande», en *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, 2, 1923, pp. 60-98 y pp. 167-177; J. Duchesne-Guillemin, en *HThR*, 49, 1965, pp. 115-122; 1966, p. 427.

[13] Aristóteles, fr. 36 Rose = Diógenes Laercio, I, 6-8. Véase n. 1 y en general Graf, 1994, pp. 31-45.

[14] Plutarco, *Temístocles*, 29, 16. Este testimonio es independiente de Heródoto y puede ser anterior.

[15] Hipócrates, *Sobre la enfermedad sagrada* VI, 354 Littré.

portantes o más conocidos entre cuantos se indican aquí. Menciones similares se hallan en Sófocles[16] y en Eurípides.[17] La «Magia» es uno de los temas fundamentales también de la *Helena* de Gorgias.[18]

La atestación más antigua se halla en Heráclito (B 14 Diels-Kranz), pero muchos editores han suprimido la palabra como interpolación.[19] Sin embargo, generalmente no se observa que existe un testimonio anterior, y es más, primordial, que demuestra incluso cómo y cuándo la palabra llegó a conocimiento de los griegos. En la inscripción de Behistun, el rey Darío, investido por Ahura Mazda, hace esta declaración: «Había un hombre, de nombre Gaumata, un mago, que mintió y dijo: "Yo soy Bardia."»[20] Cada vez que se repite el nombre de

[16] Sófocles, *Edipo rey*, 387, en conexión con ἀγύρτης.

[17] Eurípides, *Orestes*, 1496, donde habla el Frigio: φαρμάκοις ἢ μάγων τέχναις («con artes mágicas o con artificios de magos»). Cfr. Platón, *Político*, 280d: τὴν μαγευτικὴν (τέχνην) τὴν περὶ τὰ ἀλεξιφάρμακα («el arte mágica relativa a la preparación de antídotos»).

[18] Gorgias, B 11, 10 Diels-Kranz. Cfr. Gorgias, B 14 Diels-Kranz.

[19] Gorgias, B 14 Diels-Kranz = fr. 87 Marcovich, pp. 465-467, siguiendo a Reinhardt en la supresión de μάγοι. Es cierto que la combinación νυκτιπόλοις μάγοις es única y oscura para nosotros, pero esto más bien garantiza su autenticidad. Se supone una presencia de μάγοι en Éfeso al menos desde 356 a.C., ateniéndonos a Plutarco, *Alejandro*, 3, 7. Cfr. Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* II, 69; *Sobre la adivinación*, I, 47. Muchos estudios han intentado mostrar contactos más estrechos entre la filosofía de Heráclito y el Irán, especialmente en el papel representado por el fuego y el orden divino; son posibilidades, no pruebas. Véase West, 1971, pp. 111-202.

[20] Inscripción de Behistun (cfr. n. 4) par. 11. Cfr. parr. 13; 14; 16; 52; 68.

Gaumata en este texto, se le añade el apelativo «el mago», como para hacerlo inolvidable. En este documento la palabra μάγος está conservada en persa antiguo y está transcrita en acadio (*magushu*) y en elamita (*makuis*); evidentemente, se trataba de un término importante que no hallaba ninguna equivalencia estricta en las otras lenguas, pero que extraía su carga negativa de toda la historia de Darío. Pero hay más: la inscripción dice que Darío envió «inscripciones similares» a todas sus tierras, para hacerlas recitar públicamente. En otras palabras: el texto de Behistun era leído en todas la ciudades de Asia Menor y en las islas adyacentes—Samos fue tomada por el sátrapa persa en estos años—a los súbditos del βασιλεύς, aproximadamente en el año 520 a.C. Los jonios recordarían la palabra μάγος desde entonces. Y junto con el sentimiento de temor y reverencia que se iba difundiendo en torno al Gran Rey, la designación de su adversario debió de producir también un extraño efecto de fascinación: ¿qué clase de hombre puede ser éste a quien tanto odia el Rey? Esto hace del texto de Behistun el documento crucial para μάγος en griego. Y apenas un hombre apareciera y declarase: «Yo soy un μάγος», estaría inmediatamente en el centro de la atención.

Es preciso notar que nos encontramos todavía en una época de la que no tenemos testimonios griegos directos; el mismo Heráclito escribió más de veinte años después, y faltan aún ochenta años para llegar a Sófocles, Heródoto e Hipócrates. Sin embargo, se impone la cautela a la hora de cambiar el texto de Heráclito, único en su contexto, sobre un trasfondo escasamente iluminado.

El problema por la otra parte, en el ámbito iranio, es que el término «mago» está prácticamente ausente en el *Avesta*.[21] Pero una documentación auténtica sobre los Magos como funcionarios religiosos existe en las tablillas elamitas de Persépolis de la época de Darío.[22] Mucho más rico y variado es el *corpus* de textos griegos y latinos sobre los μάγοι, recogidos por Bidez-Cumont en los volúmenes *Les Mages Hellénisés*.[23] De la zona fronteriza entre helenismo e iranismo, es decir, de la Capadocia, proviene una inscripción bilingüe, greco-aramea, de un hombre que fue μάγος para Mithra, ἐμάγευσα Μίθρηι—*m'gjs l mitrh*, que pertenece quizás al siglo I d.C.[24] Tiridates, rey de Armenia, que iba a Roma para rendir homenaje a Nerón, fue calificado de *magus* por los occidentales.[25] Aún más tarde, en la religión de estado sasánida, los sacerdotes principales del zoroastrismo son llamados de nuevo μάγοι. Para la situación interna del imperio aqueménida, la relación entre rey, zoroastrismo y μάγοι sigue siendo bastante controvertida.

Entre los influjos iranios que se pueden rastrear en la espiritualidad de la Grecia clásica, una idea que ha dominado nuestras tradiciones religiosas durante mucho tiempo quizás ostenta la posición principal: la idea de

[21] Una aparición marginal: *Yasna* 65, 7

[22] Koch, 1992, pp. 279 s.

[23] Bidez-Cumont, 1938.

[24] *KAI*, nº 265.

[25] Plinio, *Historia Natural* XXX, 16 s. Cfr. Tácito, *Anales* XV, 29. Es una tesis ya antigua que los Magos de *Mateo* 2 son un calco basado en este homenaje de los Magos al emperador.

una morada celeste de los difuntos, de «subir al cielo» después de la muerte. Sin embargo, la situación es menos clara de lo que desearíamos; en la discusión prevalecen a menudo los dogmas, las construcciones, o las dudas y el escepticismo. No obstante, se pueden hacer tres afirmaciones difícilmente contestables:

1) La idea de «subir al cielo después de la muerte» no pertenece a las concepciones comunes de las civilizaciones próximo-orientales y mediterráneas, a Mesopotamia, Siria, Palestina y Grecia, tal como las conocemos desde el inicio del primer milenio. Por todas partes vemos que domina el concepto de una «tierra sin retorno»—un término sumerio—o una «casa de Hades», que es un horrible páramo subterráneo, un paraje desolado y frío, hecho de pantanos y fango, sin luz, lejos de los dioses. «Sentémonos a llorar» es el mensaje final de la epopeya de Gilgamesh;[26] la búsqueda de la inmortalidad ha fracasado: no hay ninguna esperanza.

2) La idea de que los píos ascenderán al cielo a reposar junto a la divinidad por siempre jamás es fundamental en la religión de Zarathustra ya desde los más antiguos documentos.

3) La idea de una *psyché* o *pneûma* que sube al cielo después de la muerte se va difundiendo lentamente en Grecia a partir de la mitad del siglo v a.C.

La primera de estas afirmaciones no requiere ser documentada de modo específico. En cuanto a la segunda, el texto clásico de la doctrina mazdeísta de la suerte de las almas después de la muerte es el *Hadoxt Nask*, un texto en lengua avéstica. El alma del difunto, en el cur-

[26] *Gilgamesh* XII, 6, 5 s., p. 123 Dalley.

so de la tercera noche después de la muerte, se encuentra con su propia «religión», *daena*, bajo la forma de una bella muchacha que le guía en tres fases sucesivas, a través de «pensamientos buenos», «palabras buenas», «acciones buenas», hasta las «luces que no tienen comienzo», a la presencia de Ahura Mazda. Este pasaje está nuevamente elaborado en el *Bundahishn* y sobre todo en el libro de *Ardai Viraz*, los escritos pehlevi. Allí se especifica que las tres fases conducen respectivamente hacia las estrellas, la luna, el sol y las luces que no tienen comienzo, en este orden. Ya los *Gatha* mencionan las «moradas de la bienaventuranza, llenas de luz», que son creadas para los «sabios». Cuando el dios concede la inmortalidad,[27] se pasa de lo bueno a lo mejor, de lo corpóreo a lo espiritual, hasta el lugar en que reside el dios, que garantiza «salvación e inmortalidad en su reino».[28] «La casa del elogio, en la que entró primero el dios, te está prometida.»[29]

Podría incluso haber elementos prezoroástricos en este mensaje: el inmortal, **amrta–*, es una palabra y un concepto indoeuropeo, quizás ligado, antes que a Zarathustra, a la ceremonia de la droga *soma/haoma* que Zarathustra rechaza; en los *Veda* existe un paraíso celeste. Zarathustra enseña una decidida polaridad entre «corpóreo» y «espiritual», *ast-vant* y *manah-vant*, ya en los *Gatha*. Sea cual sea la datación de Zarathustra y de sus *Gatha*, es en cualquier caso muy anterior a Platón. Los especialistas del mundo helénico se enorgullecen de

[27] *Yasna* 31, 7; 21.
[28] *Yasna* 43, 3; 35, 11.
[29] *Yasna* 51, 15.

demostrar que ese dualismo entre lo corpóreo y lo espiritual es desconocido tanto en Homero como en la época arcaica. Y precisamente la corporeidad arcaica es lo que resulta atractivo para un helenismo clásico-neopagano. ¿Quizás la espiritualidad fue introducida desde el oriente iranio?

La difusión gradual de la concepción de una estancia celeste de un alma-*pneûma* en el curso del siglo v ha sido estudiada repetidamente;[30] alguna vez ha sido considerada como una revolución pitagórica, que podría suponer un origen iranio. Sin embargo, los testimonios griegos son todavía más bien escasos en el siglo v. Hay dos fragmentos de Epicarmo[31] y varios pasajes de Eurípides, algunos de los cuales pertenecen aún a los años veinte del siglo, del *Erecteo* y de las *Suplicantes*. En el *Erecteo*, la idea está expresada junto con la de catasterismo: las hijas del rey se convierten en la constelación de las Híades, «a su espíritu he asignado el éter como morada», dice Atenea, εἰς δ' αἰθέρ' αὐτῶν πνεῦμ' ἐγὼ κατῴκισα.[32] Se disuelve la persona de los muertos, el espíritu va al éter, el cuerpo a la tierra, πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα (*Suplicantes* 532). El epigrama para los caídos en Potidea, de 432, da expresión oficial a esta idea: «El éter ha recibido las almas, la tierra los cuerpos», ΑΙΘΕΡ ΜΕΝ ΦΣΥΧΑΣ ΥΠΕΔΕΧΣΑΤΟ

[30] F. Cumont, *After Life in Roman Paganism*, New Haven 1922, p. 95; *Lux Perpetua*, Paris 1949, pp. 143-148; L. Rougier, *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes*, El Cairo 1933. Cfr. Burkert, 1972, pp. 357-368.

[31] Epicarmo, 23 B 9; 22 Diels-Kranz.

[32] Eurípides, *Erecteo*, 532, en C. Austin, *Nova Fragmenta Euripidea*, Berlin 1968.

ΣΟΜΑΤΑ ΔΕ ΧΘΟΝ.[33] Nos hallamos en las proximidades de ideas «presocráticas», con teorías «físicas» sobre el éter y la tierra. Se añade el concepto de retorno a los orígenes, particularmente en algunos versos de Eurípides que se consideraban un reflejo de Anaxágoras ya entre los antiguos: «lo que había crecido de la fecundación del éter ha vuelto al círculo celeste», τὰ δ' ἀπ' αἰθερίας βλαστόντα γονῆς εἰς οὐράνιον πάλιν ἦλθε πόλον (fr. 839). Tomemos en consideración también a Diógenes de Apolonia y su concepción del alma como «parte del dios», que es aire celeste.[34] Encontramos un reflejo de ello hasta en el Sócrates de Jenofonte;[35] conocemos los desarrollos platónicos, que se impusieron luego definitivamente.

¿Se trata de tradiciones iranias transmitidas por los μάγοι, o bien de una evolución independiente en el pensamiento presocrático? Vemos claramente los elementos presocráticos, el concepto de αἰθήρ y el retorno a los orígenes, que no están atestiguados en la religión zoroástrica. Además, existen precursores de estas ideas en la misma tradición griega: primero, y más que ningún otro, Héracles, que sube al Olimpo; la «juventud» personificada, Hebe, como esposa de Héracles está ahora atestiguada por un vaso pintado ya en torno a 600 a.C.,[36] sea

[33] *IG* I² 945 = I³ 1179 = P. A. Hansen, *Carmina epigraphica Graeca saeculorum VIII-V a. Chr.*, Berlin 1983, nº 10.

[34] Diógenes de Apolonia, A 19, 42 Diels-Kranz = Teofrasto, *Sobre los sentidos* 42. Cfr. B 3 Diels-Kranz.

[35] Jenofonte, *Memorables* I, 4, 8.

[36] *LIMC* s.v. *Herakles* nº 3331; A. F. Laurens, en C. Jourdain-Annequin, C. Bonnet, *Héraclès, les femmes et le féminin*, Bruxelles 1996, p. 240.

lo que sea lo que haya que pensar de los versos de la *Odisea* que los críticos antiguos creyeron interpolados.[37] Según Pausanias (III, 19, 4), Hiacinto y Polibea suben al cielo en el trono de Amiclas, y se discute si esta obra maestra perdida se debe situar en la época de Creso o en la de Ciro. Sin embargo, ¿hasta qué punto un carro con caballos alados indica efectivamente la inmortalidad celeste? Es un problema que nos lleva hacia atrás, hasta la época minoica, a la iconografía del sarcófago de Hagia Tríada.[38]

Hay que considerar también un influjo concurrente, el egipcio, que fue sin duda fuerte, especialmente en el terreno de las creencias funerarias.[39] La inmortalidad celeste en sentido pleno no forma parte de la escatología egipcia, por cuanto el movimiento continuo de los difuntos siguiendo al dios Sol pasa a través del cielo como a través de los infiernos; no obstante, la «subida» de un alma-*pneûma* al cielo como morada perpetua está más cerca del paradigma iranio. Se puede añadir ahora el nuevo texto de Derveni:[40] los Magos tienen el poder de alejar a los «démones» que «son obstáculo» para alcanzar a los dioses; ¿significa esto un libre movimiento hacia el cielo?

Queda un interrogante abierto, a pesar del nuevo testimonio del papiro de Derveni, del que volveremos a hablar. Nos hallamos frente a demasiadas contaminaciones, y ha transcurrido un tiempo demasiado largo entre

[37] *Odisea* XI, 602 s. con el escolio.
[38] Nilsson, 1967, lám. 10, 3.
[39] Véase cap. III nn. 53-55.
[40] Véanse nn. 53 s.

la ascensión del imperio persa y las elaboraciones que encontramos en los textos clásicos.

Existe un complejo muy anterior de relaciones iranio-griegas: la ascensión del alma puede estar vinculada al modelo del cosmos ya en Anaximandro. Partiendo de una nota de Robert Eisler, expuse este argumento en 1963.[41] Hay una extraña secuencia de estrellas, luna, sol y luces sin comienzo por la cual debe pasar el alma en la escatología irania para subir desde la tierra hasta Ahura Mazda. La misma secuencia cósmica aparece en la construcción de los «círculos» o más bien de las «ruedas» celestes construidas por Anaximandro: estrellas - luna - sol en dimensiones crecientes partiendo de la tierra hasta el infinito, ἄπειρον, que lo rodea todo y es llamado «divino». En términos cósmicos, la secuencia es evidentemente errónea; ya Anaxímenes la corrigió, situando las estrellas a mayor distancia; sin embargo, la posición suprema del sol fue conservada algunas veces, o retomada, en las especulaciones gnósticas y mitraicas de la antigüedad tardía.

Algunas observaciones adicionales respecto a aquel viejo artículo: (1) Yo aducía testimonios de la secuencia Tierra - Estrellas - Luna - Sol - Luces Eternas tomados de varios textos litúrgicos del *Avesta*, y para el paso del alma a través de estos sucesivos estadios remitía a algunos libros pehlevi. Martin West observó que uno de éstos, el *Denkart*, contiene una referencia a lo que se dice en la «revelación», es decir, en una parte del *Avesta* per-

[41] Burkert, 1963. Cfr. West, 1971, pp. 85-93.

dida en el intervalo.[42] El testimonio, pues, se remonta cronológicamente desde el siglo IX d.C. por lo menos hasta el período aqueménida. (2) Existen otros documentos relativos a doctrinas acadias que introducen «tres cielos» uno encima del otro, en particular un texto del siglo VII.[43] El influjo iranio se adecua a una tendencia mesopotámica ya existente de pergeñar atrevidas construcciones celestes. Además, como nos ha recordado Martin West, se debería tomar en consideración también la visión de Ezequiel relativa al carro cósmico de Yahveh, *merkabah*, con las ruedas que giran, otro texto anterior a Anaximandro.[44] Evidentemente, hallamos aquí una cantidad creciente de reflexiones sobre el cosmos entre Assur, Irán, Jerusalén y Mileto, que implica a Anaximandro; es bastante probable que él utilizara como una especie de andamiaje las doctrinas iranias en lo que se refiere a los escalones que el alma debe subir.[45] La trama de especulaciones cósmicas y animísticas que constituirá una teoría astronómica no es de despreciar, si apuntamos a una visión global de la historia del pensamiento.

Más importante, y ciertamente algo más que un andamiaje, es el principio del dualismo. A juzgar por los *Gatha*, resulta claro que Zarathustra era un reformador decidido que combatía las antiguas formas de culto, en parti-

[42] *Denkart* VII, 2, 3; West, 1971, p. 89.

[43] Burkert, 1995. Cfr. Burkert, 1963, p. 103; 1972, pp. 309-57. Véase también cap. II n. 78.

[44] West, 1971, pp. 88 s. Cfr. Kingsley, 1992; cap. II n. 85.

cular el sacrificio tradicional de animales y el consumo de *soma*: invirtió la terminología, de modo que el antiguo nombre indoeuropeo de la divinidad, *deivos*, pasó a designar a los «démones» malignos que hay que aborrecer, *daeva*. Al dios supremo, Ahura Mazda, Zarathustra le contrapuso un principio del mal, el «Espíritu Maligno», Angra Mainyu; y así como el profeta hubo de combatir toda su vida por sus enseñanzas, del mismo modo hizo de la batalla entre los dos principios divinos un gran proceso de la historia del mundo, en el que nosotros mismos estamos implicados.

Un elaborado relato de esta lucha se encuentra en el *Bundahishn*—y mucho antes, de forma modificada, en el maniqueísmo—; pero es en textos griegos donde hallamos el primer testimonio de esta doctrina: Plutarco, en el *Isis y Osiris*, cita a Teopompo, el escritor del siglo IV a.C., al menos por lo que atañe a la doctrina de los períodos sucesivos de 3000 años, con el ataque de Angra Mainyu, la lucha de los antagonistas y la victoria final de Ahura Mazda.[46] El otro texto es de Aristóxeno, citado por Hipólito: «Pitágoras fue a ver al caldeo Zaratas, quien le explicó que todas las cosas derivan de dos causas primordiales, un padre y una madre. El padre es la luz, la madre la oscuridad. Las partes constitutivas de la luz son: caliente, seco, ligero y veloz. Las partes de la oscuridad son: frío, húmedo, pesado y lento. Todo el cosmos

[45] Burkert, 1963, pp. 131 s.; cap. II n. 88.

[46] Plutarco, *Isis y Osiris*, 46-47, 369 D-370 C = Teopompo, *FGrHist*, 115 F 65; Bidez-Cumont, 1938, vol. II, pp. 70-79. Para el análisis del pasaje, véase también J. Hani, «Plutarque en face du dualisme iranien», en *REG*, 77, 1964, pp. 489-525.

está compuesto de estas partes.»[47] Zaratas es la forma aramea del nombre Zarathustra. Una vez más encontramos las doctrinas iranias no traducidas, sino adaptadas al código presocrático: la enumeración de los opuestos es casi idéntica al sistema de Parménides en la parte de su filosofía que se contrapone a la teoría del ser.[48] Sin duda, tal interpretación modifica profundamente la doctrina original de Zarathustra, que es teológica y ética, pero no cosmológica. La procedencia de Aristóxeno de este pasaje, sin embargo, no debería ser puesta en duda. Concuerda además con las otras interpretaciones físico-presocráticas de doctrinas de los llamados μάγοι iranios de que trataremos dentro de poco.

El tercer texto viene de Eudemo, quien conocía ya interpretaciones distintas del dualismo, obra de los μάγοι:[49] «un dios bueno y un espíritu del mal, como dicen algunos; según otros... la dualidad originaria es entre luz y tinieblas... y de una es señor Oromasdes, de la otra Areimanios.» Esto demuestra que las doctrinas de los μάγοι, o sea de Zarathustra, eran objeto de discusión en la Academia y en el Peripato de la época, como una forma interesante de filosofía «bárbara». También el propio Aristóteles nos ofrece una ojeada sobre esta «filosofía», diciendo que «los Magos ponen lo que ha engendrado primero como lo óptimo», οἱ μάγοι τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασιν.[50] Esto demuestra cómo un eco del

[47] Hipólito, *Refutación de todas las herejías* I, 2, 12 = Aristóxeno, fr. 13 Wehrli.

[48] Parménides, B 8, 55-59 Diels-Kranz.

[49] Damascio, *Problemas y soluciones sobre los primeros principios* 125, I, p. 322 Ruelle = Eudemo, fr. 150 Wehrli.

[50] *Metafísica*, 1091b 10.

dualismo zoroástrico llegó hasta Aristóteles, en una interpretación que situaba un principio «bueno» por encima de la separación dualista.

La discusión del influjo del dualismo iranio sobre la filosofía griega se ha concentrado principalmente en la cuestión de si la teoría platónica de una «mala alma del mundo» formulada en las *Leyes* depende de Zarathustra, cuestión que planteó ya Plutarco en el libro *Isis y Osiris*.[51] Jula Kerschensteiner, en su erudito libro sobre Platón y Oriente, dio una respuesta negativa, pero la pregunta está destinada a plantearse continuamente, aunque la interpretación filosófica de Platón no dependa del problema histórico de las influencias.

Una cuestión aún más interesante, a mi parecer, es la de la relación con Empédocles. Como es sabido, Empédocles hace del antagonismo entre dos principios o dos dioses la causa de todo lo que ocurre en la naturaleza: Φιλία (Amistad) y Νεῖκος (Discordia), una fuerza considerada positiva y benigna, la otra negativa, desastrosa, odiosa. Él ve este conflicto como una lucha, regulada por un tiempo predeterminado, y para decirlo cuenta un mito cosmogónico: «Pero cuando...» (B 30 Diels-Kranz).

La conclusión no es clara. El texto de Empédocles es rico en imágenes y eficaz; produce un mito a todos los efectos en lo que se refiere a la subida violenta de

[51] *Leyes*, 896d-e, 906a; Plutarco, *La generación del alma en el Timeo*, 1014D; *Isis y Osiris*, 370E-D; J. Kerschensteiner, *Platon und der Orient*, Stuttgart 1945. Véase también J. Bidez, *Eos ou Platon et l'orient*, Bruxelles 1945; W. J. W. Koster, *Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens*, Leiden 1951; W. Spoerri, «Encore Platon et l'Orient», en *RPh*, 31, 1957, pp. 209-233.

Νεῖκος al poder. Los períodos de cambio no son explicables dentro del sistema empedocleo, que debería más bien prever una continua interacción entre las dos potencias, como quieren muchos intérpretes. Puede pues venir motivado por un mito antecedente que Empédocles seguía.

Peter Kingsley, en su reciente libro, ha intentado presentar a Empédocles como un mago más que como un filósofo; en este contexto, ha procurado utilizar también la citación de Empédoles en Janto.[52] Fue Gorgias quien afirmó que Empédocles era un mago practicante. Efectivamente, Empédocles pudo tener conocimiento de μάγοι iranios, aunque no hay nada en sus fragmentos que se refiera a ellos. Tampoco el nuevo papiro empedocleo de Estrasburgo añade informaciones en este sentido. La interpretación de Empédocles, pues, no debe fundamentarse en tales hipótesis; sin embargo, la perspectiva irania ayuda a ver la situación del siglo v de un modo más articulado, sobre el telón de fondo de Persia, que tenía un papel tan importante.

Una presencia de μάγοι profesionales, dedicados a rituales y a reflexiones especulativas, aparece en una nueva columna del papiro de Derveni,[53] lo que debería hacernos menos escépticos frente a la perspectiva irania.

[52] Janto, *FGrHist*, 765 F 33. Cfr. Kingsley, 1995, pp. 185-191; P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mysticism and Magic*, Oxford 1995.

[53] Cfr. cap. III n. 5 y nn. 58-61. Para la interpretación, véase Tsantsanoglou, 1997. Agradezco al profesor Tsantsanoglou que pusiera a mi disposición su manuscrito ya antes de su publicación.

El texto de Derveni, como se ha dicho, se ocupa principalmente de la teogonía órfica, ofreciendo interpretaciones alegóricas siguiendo la estela de Anaxágoras y Diógenes de Apolonia. Pero en las primeras columnas trata de prácticas y creencias religiosas ligadas a «démones» y «almas». Menciona a Erinias, Ἐρινύες, en las columnas 1 y 2—a ellas se refiere el pasaje, muy fragmentario, «son almas», ψυχαί εἰσι (col. 2, 5)—, en conexión con «libaciones», χοαί. La columna siguiente habla de «démones de abajo», δαίμονες οἱ κάτωθεν, que «son llamados servidores de los dioses», θεῶν ὑπηρέται δὲ καλοῦνται; «son como hombres injustos», se dice en la línea siguiente, donde se caracteriza a los «démones»: εἰσὶν ὅπωσπερ ἄνδρες ἄδικοι (col. 3, 7).[54] Sigue la columna con la citación de Heráclito en conexión con Erinias. Luego trata de oráculos criticando, según parece, la incredulidad de ciertas personas: «incredulidad es idéntica a ignorancia», ἀπιστίη δὲ κἀμαθίη ταὐτόν (col. 5, 10). Está claro, pues, que el autor, en la introducción a su obra, no se pone a criticar las prácticas y las creencias religiosas como absurdas, sino que las defiende, probablemente con una interpretación más avanzada, como escribe en un pasaje posterior: «los hombres hablan correctamente, pero no saben» aquello de que hablan, λέγοντες μὲν ὀρθῶς οὐκ εἰδότες δὲ... (col. 18 [14], 5).

Aquí entran en escena los μάγοι; la palabra μάγοι se puede leer ahora hasta tres veces en la columna 6:

[54] Difiere de esto Tsantsanoglou, 1997, p. 96, quien piensa en «sinners» que «do not escape punishment». En tal caso, es difícil comprender ὅπωσπερ.

1 [εὐ]χα̣ὶ καὶ θυσ[ί]α̣ι μ[ειλ]ί̣σ̣σ̣ο̣υσι τ̣ὰ̣[ς ψυχάς,]
2 ἐπ̣[ωιδὴ δ]ὲ̣ μάγων δύν[α]ται δ̣αίμονας ἐμ[ποδὼν
3 γι̣[νομένου]ς μεθιστάν̣αι· δαίμον̣ες ἐμπο[δών εἰσι
4 ψ[υχαῖς ἐχθ]ρ̣οί. τὴν θυσ[ία]ν̣ τούτο̣υ̣ ἕνεκε[ν] π̣[οιοῦσ]ι̣[ν
5 οἱ μά̣γο̣ι̣, ὡ̣σ̣περεὶ ποινὴν̣ ἀποδιδόντες, τοῖ<σ>δὲ
6 ἱεροῖ[ς] ἐπισπένδουσιν ὕ[δω]ρ̣ καὶ γάλα, ἐξ ὧνπερ καὶ τὰς
7 χοὰς ποιοῦσι. ἀνάριθμα̣ [κα]ὶ̣ πολυόμφαλα τὰ πόπανα
8 θύουσιν, ὅτι καὶ αἱ ψυχα[ὶ ἀν]ά̣ριθμοί̣ ε̣ἰσι. μύσται
9 Εὐμεν̣ίσι προθύουσι κ[ατὰ τὰ] α̣ὐτὰ μ̣ά̣γοις· Εὐμενίδες γὰρ
10 ψυχαί ε̣ἰ̣σιν. ὧν ἕνεκ̣[εν τὸν μέλλοντ]α θεοῖς θύειν
11 ὀ̣[ρ]ν̣ί̣θ̣[ε]ιον πρότερον...

Se puede notar que las restituciones a las lagunas tienen distintos grados de fiabilidad. La importancia de ψυχαί y δαίμονες está asegurada por los fragmentos anteriores. Pero es inseguro τ̣ὰ̣[ς ψυχάς] en la primera línea (la línea 10 sugeriría τὰ θεῖα—o incluso τοὺς θεούς—); existen graves dudas sobre ψ[υχαῖς ἐχθ]ρ̣οί de la línea 4, donde también sería posible ψυχῶν φρουροί, ψυχαὶ τιμω̣ροί,[55] o bien incluso ψυχαὶ ἀνίεροι—identificando así a los «démones» con «almas» malas.

La interpretación de Tsantsanoglou sería:

Plegarias y sacrificios propician a las almas (¿los dioses?). El encantamiento de los μάγοι tiene el poder de alejar a los «démones» que se entrometen como un impedimento. Los «démones» son un impedimento, porque son enemigos de las almas (o bien: son almas nefastas). Por este motivo, los μάγοι cele-

[55] Tsantsanoglou, 1997, p. 113.

bran el sacrificio como para hacer una expiación; sobre la materia sacrificada hacen libaciones de agua y de leche, con que efectúan también las ofrendas funerarias. Consagran hogazas innumerables y llenas de pequeñas protuberancias, porque también las almas son innumerables. Los μύσται ofrecen sacrificios preliminares a las Euménides, del mismo modo que los μάγοι. Porque las Euménides son almas. Por este motivo, quien se dispone a sacrificar a los dioses debería primero (sacrificar)... de pájaro...

Está bien claro que los Magos son introducidos como expertos, con un saber superior en relación con prácticas y creencias conocidas en Grecia. El tema de las «almas» y de los «démones» se trata desde el principio del pasaje y se menciona también el «sacrificio de un pájaro» (col. 2, 7). La presencia de los Magos confirma las hipótesis y halla confirmación a su vez mediante la práctica de los iniciados, μύσται. La fórmula «en el mismo sentido en que los Magos», κατὰ τὰ αὐτὰ μάγοις, indica que se relacionan dos sistemas: hablando de los μύσται, el autor los conecta con otro ritual, paralelo pero separado. La identificación de las Euménides con las almas habría satisfecho a Erwin Rohde y a Jane Harrison,[56] pero no se conoce ningún rito mistérico en el que las Euménides recibieran un sacrificio preliminar; difícilmente se puede referir a Eleusis, donde las Euménides no aparecen en nuestra documentación; nada ex-

[56] Identificación de la Erinia con el alma del difunto (cfr. col. 2, 5): E. Rohde, *Psyche*², Freiburg 1898, vol. I, pp. 267-270; J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*³, Cambridge 1922, pp. 214 s.

cluiría Samotracia, pero tampoco nada lo confirma. En cualquier caso, este otro ritual es distinto de las prácticas sacrificiales propias de los μάγοι, aun perteneciendo al mismo ámbito de las «almas».

Tenemos aquí una descripción de los rituales y de las interpretaciones de los rituales de los μάγοι, partiendo de principios, por así decir, «animistas». La práctica de los μάγοι está presentada junto a un λόγος, una interpretación especulativa bien motivada—nótese el repetido «porque» (ὅτι, γάρ)—. Las explicaciones siguen siendo para nosotros bastante oscuras. Parece que exista un antagonismo entre *daímones* y *psychaí*, si aceptamos la restitución de Tsantsanoglou en la línea 4, o un paralelismo, si no identidad, aceptando la otra restitución. En todo caso, hay que presentar una especie de ποινή, un rescate para los «démones», probablemente mediante el sacrificio cruento de un animal. Tsantsanoglou ha establecido un parangón con una frase del papiro Gurob: «he cortado el rescate», ἔτεμον ποινάς, que se refiere sin duda a un sacrificio cruento.[57] Si los sacrificios con derramamiento de sangre van realmente destinados a los «démones», esto corresponde a la práctica sacrificial mesopotámica más bien que a las concepciones griegas. En Oriente, los sacrificios de sangre van usualmente destinados a los «démones», que han de ser saciados para que uno pueda librarse de ellos y acoger a los espíritus benignos y la ayuda de los dioses. Por otra parte, la σπονδή, representada en nuestro texto por la ofrenda adicional, ἐπιφερόμενον, de leche y agua, va destinada a las almas más agradables, precisamente como

[57] Orfeo, B 23, 18 Diels-Kranz; Tsantsanoglou, 1997, p. 114.

hacen los Magos también en el caso de χοαί funerarias. Se observa la distinción entre σπονδαί en el contexto de un sacrificio normal, sin duda un sacrificio con altar para el fuego, y χοαί, vaciar los vasos sobre la tierra junto a las tumbas. Pero los griegos efectuaban libaciones con vino, no con agua y leche. Sin embargo, en los *Persas* de Esquilo, Atossa hace las χοαί para Darío con leche, miel, agua y vino (611 s.). También las hogazas presentadas sobre el altar son un ἐπιφερόμενον al sacrificio cruento, con referencia simbólica a las almas. Todo esto parece tener la función de un sacrificio preliminar, un προθύειν, mientras que el verdadero fin sería entrar en contacto con los dioses. Los μάγοι son presentados como maestros de la ἐπωιδή («canto mágico») en conexión con el sacrificio ya en Heródoto (I 132, 3).

Es característica en todo el contexto la importancia de almas y «démones». Sobre esto hay dos perspectivas, una griega y una irania. En ámbito iranio, la demonología y las doctrinas relativas a las almas se entretejen en una red algo compleja. En cualquier caso, existen más de dos clases—«démones» y «almas»—; son espíritus impuros y malignos, pero son también espíritus benignos y venerables. Queda para los expertos establecer las correlaciones posibles; pero no es seguro que podamos descubrir la ἐπωιδή de los μάγοι en un pasaje del *Yasna* o del *Videvdat*.[58]

[58] Cfr. Tsantsanoglou, 1997, p. 113, que remite a los *fravashi* iranios. Es extraño el pasaje sobre el δαίμων, col. 8[4], 5; 7; 10; col. 9[5], 10: el *famoso* δαίμων, es «transmitido» de Crono a Zeus (véase cap. III n. 67). ¿Es posible referirse a la *xvarena*, la potencia resplandeciente del rey en la tradición irania (cfr. Wiesehöfer, 1996, p. 167)?

En ámbito griego, la multiplicidad de «démones» o almas, incluso la omnipresencia de éstas, pertenece a las doctrinas presocráticas y se halla especialmente en la tradición pitagórica. Leemos en los *hypomnémata* («comentarios») pitagóricos, citados por Diógenes Laercio a través de Alejandro Polihístor, «que todo el aire está lleno de almas, y que a éstas se las cree "démones" y héroes, y ellas transmiten a los hombres los sueños y los signos, pero también las enfermedades...», εἶναί τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεον, καὶ τούτους δαίμονάς τε καὶ ἥρωας νομίζεσθαι, καὶ ὑπὸ τούτων πέμπεσθαι ἀνθρώποις τούς τε ὀνείρους καὶ τὰ σημεῖα, νόσους τε...[59] La frase de estos *hypomnémata* es, en realidad, una reinterpretación de la afirmación atribuida a Tales de que «todo está lleno de dioses», o «de démones», o «de almas», según lo citan otros.[60] Una imagen impresionante es atribuida a los Pitagóricos, pero también a Demócrito por parte de Aristóteles: que las partículas de polvo que vemos moverse en un rayo de sol son «almas», en otras palabras, que donde quiera que el sol ilumine, el aire está lleno de almas.[61]

Desde una óptica presocrática, las almas se materializan. Diógenes de Apolonia hizo del aire como *pneûma* el principio del universo y, especialmente, de la vida en los animales, y habló de una «partícula de dios», μόριον

[59] Alejandro Polihístor, *FGrHist*, 273 F 93 = Diógenes Laercio, VIII, 32 = Escuela Pitagórica, B 1 a Diels-Kranz; Burkert, 1972, p. 53.

[60] Tales, A 22; 23 Diels-Kranz. Cfr. Heráclito, A 1, 7 Diels-Kranz.

[61] Aristóteles, *Sobre el alma*, 404a 18 = Escuela Pitagórica, B 40 Diels-Kranz; *Sobre el alma*, 403b 20 = Leucipo, A 28 Diels-Kranz.

θεοῦ, que estaría presente en cada uno de nosotros.[62] En consecuencia, el dios cósmico sería la totalidad de «almas» omnipresentes en nuestro mundo. El autor de Derveni parece seguir la teoría de Diógenes[63] cuando declara que «Zeus» está «todo» bajo la forma de un *pneûma* que actúa de guía dominante (col. 19[15]). Se ve claramente cómo en este sentido el autor de Derveni puede aceptar la tesis de la omnipresencia de los espíritus y encontrar un aspecto escondido, no captado por los hombres normales, en los ritos mistéricos y mágicos. Así, las primeras columnas del texto, sobre los ritos, las creencias, los oráculos, concuerdan con la posición «presocrática» del comentario que las sigue.

La actividad de los Magos descrita en nuestro texto coincide muy bien con un texto de Diógenes Laercio ya mencionado (I, 6): «Los Magos se ocupan del culto de los dioses, de los sacrificios y de las plegarias, afirmando que son los únicos a quienes los dioses prestan oídos», τοὺς δὲ μάγους περί τε θεραπείας θεῶν διατρίβειν καὶ θυσίας καὶ εὐχάς, ὡς αὐτοὺς μόνους ἀκουομένους. Esto es extraordinariamente cercano al texto de Derveni: εὐχαὶ καὶ θυσίαι – θυσίας καὶ εὐχὰς, pero no depende de él; va un poco más allá, hasta afirmar la exclusividad de los μάγοι por la eficacia de sus ritos, sin mencionar los detalles rituales. No obstante, se concilia perfectamente con el nuevo texto: sólo a los μάγοι escuchan los dioses, porque conocen el encantamiento para apartar los obstáculos, los «démones»

[62] Diógenes de Apolonia, A 19, 42 Diels-Kranz. Cfr. n. 34.

[63] Ya notado en Burkert, 1968 y confirmado por los fragmentos publicados posteriormente.

malévolos, y así abren la vía, mediante las θυσίαι, a las εὐχαί.

Sigue otro pasaje notable en el texto de Diógenes Laercio sobre los μάγοι, «que practican también la adivinación... y que el aire está lleno de imágenes que, exhalando, se inmergen en la visual de los hombres de vista aguda», ἀσκεῖν δὲ καὶ μαντείαν ... ἀλλὰ καὶ εἰδώλων πλήρη εἶναι τὸν ἀέρα κατ' ἀπόρροιαν ὑπ' ἀναθυμιάσεως εἰσκρινομένων ταῖς ὄψεσι τῶν ὀξυδερκῶν (Diógenes Laercio, I, 7). Se muestra aquí la omnipresencia de los espíritus como doctrina de los Magos, pero en términos de «apariencias» o «imágenes», *eídola*. De este modo, el texto parece atribuir a los Magos una teoría claramente «presocrática», esto es, la teoría de los *eídola* de Demócrito. Esto se ha visto como un escándalo, como una actualización sin ningún crédito. Es posible que el nuevo texto de Derveni ayude a explicar la línea de transmisión y la evolución de los conceptos. El texto de Derveni, el texto sobre los μάγοι de Diógenes Laercio y la teoría de Demócrito pueden entrecruzarse. En Diógenes Laercio, aquellos μάγοι no hablan de la visión normal, sino de las visiones sobrenaturales que llegan sólo a las personas predispuestas. Pero también Demócrito, como indica Teofrasto —aunque haya sido oscurecido por Epicuro-Lucrecio—elaboró su teoría de los *eídola*[64] no para la visión normal, para la cual tenía una hipótesis más comple-

[64] Demócrito, A 77 Diels-Kranz = Plutarco, *Cuestiones conviviales*, 735 A; B 166 Diels-Kranz = Sexto Empírico, *Contra los Matemáticos*, IX, 19; Plutarco, *Emilio Paulo*, 1 (falta en Diels-Kranz).

ja,[65] sino para las experiencias paranormales que tienen lugar en sueños y visiones. Tenemos en el autor de Derveni una panorámica sobre los μάγοι que va desde la competencia ritual hasta la visión de un mundo lleno de almas y «démones»—que en código pitagórico serían *psychaí*, y en código diogeniano partículas de *pneûma*—. Si la competencia ritual de los μάγοι incluye la adivinación, esto significa que pueden «ver los *eídola*», como dice el texto de Diógenes Laercio. Demócrito explicaba tales visiones mediante hipótesis atomísticas. Para un doxógrafo peripatético, o quizás para el mismo Aristóteles, que conoce a Demócrito, tal calificación especial de los Magos se traducirá en la fórmula de que los *eídola* «se inmergen en la visual de los hombres de vista aguda», es decir, de los μάγοι, los adivinos que saben.

Podemos presuponer que los μάγοι practicantes, conocidos en Grecia, se refirieron a una doctrina sobre «démones» y almas en relación con las visiones proféticas; hallamos esta doctrina aceptada en la descripción de los ritos en el autor de Derveni; una interpretación materialista la ofrece Demócrito; más tarde resulta de ello la formulación peripatética, que parece combinar las teorías de Demócrito y las doctrinas de los μάγοι cuando intenta explicar cómo es posible que los hombres reciban signos espirituales.

La situación es complicada, pero no singular. Es digna de constatar una situación análoga en textos conocidos desde siempre, a los que ahora se ha añadido el papiro de Derveni: una línea de tradición que toma pie de

[65] Véase W. Burkert, «Air-Imprints or Eidola. Democritus' Aetiology of Vision», en *ICS*, 2, 1977, pp. 97-109.

los μάγοι y se encuentra luego en Diógenes de Apolonia, el autor de Derveni, y en Demócrito. Heródoto, en un pasaje famoso, atribuye a los μάγοι la veneración de la bóveda celeste como divinidad suprema (I, 131): «suben a lo alto de las montañas y ofrecen sacrificios a Zeus, llamando con el nombre de Zeus a todo el círculo del cielo», Διὶ μὲν ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν ὀρέων ἀναβαίνοντες θυσίας ἔρδειν, τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλεῦντες. Cuánto de esto corresponde a la práctica y a la doctrina auténtica de los persas, y cuánto al zoroastrismo constituye una controversia entre los especialistas. Ahura Mazda, en cuanto dios celeste, conserva su propia personalidad. Es evidente que formulaciones casi idénticas son características de algunos presocráticos: Diógenes de Apolonia decía que Homero, con razón, consideraba el aire idéntico a «Zeus», τὸν ἀέρα... Δία νομίζειν,[66] una idea cuyo reflejo aparece en las *Troyanas* de Eurípides (886); el autor de Derveni declara que «cada cosa es denominada a partir de lo que prevalece, así pues, el universo fue llamado "Zeus" por el mismo principio», ἐπεὶ ... ἓν ἕκαστογ κέκληται ἀπὸ τοῦ ἐπικρατοῦντος, Ζεὺς πάντα κατᾶ τὸν αὐτὸν λόγον ἐκλήθη (col. 19[15]); Demócrito, en un famoso fragmento, describe a «maestros de la palabra» que, tendiendo las manos al cielo, «llamaban al universo con el nombre de Zeus». El autor de Derveni y Demócrito son particularmente cercanos el uno al otro, de modo que el texto auténtico de Demócrito halla confirmación en este paralelismo.[67] En cualquier caso, hallamos también

[66] Diógenes de Apolonia, A 8 Diels-Kranz = Filodemo, *Sobre la piedad*, p. 70 Gomperz.

aquí una doctrina de los μάγοι de ámbito presocrático, con Diógenes de Apolonia, el autor de Derveni y Demócrito expresando la misma idea, referida por parte de Heródoto a la praxis ritual de los Magos.

Vemos cómo en el círculo de Diógenes de Apolonia, al que, sin duda, pertenece el autor de Derveni y del que no están lejos los atomistas, se tenían en cuenta las prácticas y las reflexiones de los μάγοι a propósito de los dioses y de los espíritus, de las «almas», de los «démones» y de los *eídola*. Así, las doctrinas iranias auténticas llegaron a formar parte de una amalgama de matriz presocrática. Es preciso insistir en el hecho de que no hallamos traducciones de una lengua irania, sino interpretaciones que probablemente mezclan conocimientos y malentendidos. Los Magos se adecuan al sincretismo de los griegos.

Constatamos, en suma, que los rituales y las especulaciones de los μάγοι dejaron su propio rastro en los griegos del siglo v, en el ámbito de las almas y de los «démones», en la teología y en las creencias sobre el más allá celeste. Ni siquiera después de Salamina y Platea se agotó el *background* iranio, sino que siguió estando presente.

[67] Demócrito, B 30 Diels-Kranz; Clemente cita πάντα Δία μυθέεσθαι en *Protréptico*, 68, pero πάντα Ζεὺς μυθεῖται en *Stromata* V, 103; ha entendido mal el pasaje. Si se parte del texto de *Stromata*, μυθεῖται resulta incomprensible.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

ANET *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, 3rd Edition with Supplement*, J. B. Pritchard (ed.), Princeton 1969.

TUAT *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, O. Kaiser (ed.), Gütersloh, III, 3: W. H. P. Römer, D. O. Edzard, *Mythen und Epen*, vol. I, 1993.
III, 4: K. Hecker, W. G. Lambert, *Mythen und Epen*, vol. II, 1994.

Naissance AA. VV., *Sources Orientales I: La naissance du monde*, Paris 1959.

BOTTÉRO - KRAMER J. Bottéro, S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie Mésopotamienne*, Paris 1989.

DALLEY, 1989 S. Dalley, *Myths of Mesopotamia*, Oxford 1989.

LAMBERT, 1960 W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960.

LUCKENBILL, 1927 D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, 2 vols., Chicago 1926-1927.

Atrahasis W. G. Lambert, A. R. Millard, *Atrahasis, The Babylonian story of the Flood*, Oxford 1969; BOTTÉRO - KRAMER, 1989, pp. 530-564; DALLEY, 1989, pp. 9-38.

Gilgamesh G. Pettinato, *La saga di Gilgamesh*, Milano 1992; *ANET*, pp. 72-99; DALLEY, 1989, pp. 50-153.

Enūma elish W. G. Lambert, S. B. Parker, *Enūma elish*, Oxford 1967; traducciones: *ANET*, pp. 60-72; BOTTÉRO -

KRAMER, 1989, pp. 604-653; DALLEY, 1989, pp. 233-277.
ERMAN, 1923 A. Erman, *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig 1923.
LICHTHEIM, 1980 M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 3 vols., Berkeley 1973-1980.
COOGAN, 1978 M. Coogan, *Stories from Ancient Canaan*, Philadelphia 1978.
HOFFNER, 1990 H. A. Hoffner, G. M. Beckman, *Hittite Myths*, Atlanta 1990.
KAI H. Donner, W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*[2], 3 vols., Wiesbaden 1966-1969.
«Der Orphische Papyrus von Derveni» «Der Orphische Papyrus von Derveni», en *ZPE*, 47, 1982, apénd. 1-12; cfr. LAKS - MOST, 1997.
PUGLIESE CARRATELLI, 1993 G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro «Orfiche». Edizione e commento*, Milano 1993.
DIELS - KRANZ H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*[6], Berlin 1951-1952.

BIBLIOGRAFÍA

AFNAN, 1965 R. M. Afnan, *Zoroaster's Influence on Greek Thought*, New York 1965.
BERNAL, 1987 M. Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization I: The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*, New Brunswick 1987 (trad. it. *Atena Nera*, Milano 1997).
BIANCHI, 1976 U. Bianchi, *The Greek Mysteries* (1976, Leiden), en *Iconography of Religions*, vol. XVII, p. 3.
BIDEZ, 1945 J. Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient*, Bruxelles 1945.
BIDEZ - CUMONT, 1938 J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages Hellénisés*, Paris 1938.
BOARDMAN, 1980 J. Boardman, *The Greeks Overseas*[3], London 1980.

BORGEAUD, 1991 *Orphisme et Orphée*, Ph. Borgeaud (ed.), Genève 1991.
BOTTINI, 1992 A. Bottini, *Archeologia della salvezza*, Milano 1992.
BRIANT, 1996 P. Briant, *L'histoire de l'empire perse*, Paris 1996.
BRISSON, 1992 L. Brisson, «Le Corps "Dionysiaque"», en *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. Hommage à Jean Pépin*, Paris 1992, pp. 481-499 = BRISSON, 1995, pp. 481-499.
BRISSON, 1995 L. Brisson, *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot 1995.
BURKERT, 1963 W. Burkert, «Iranisches bei Anaximandros», en *RhM*, 106, 1963, pp. 97-134.
BURKERT, 1968 W. Burkert, «Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre», en *A&A*, 14, 1968, pp. 93-114.
BURKERT, 1972 W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass., 1972.
BURKERT, 1979 W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley 1979.
BURKERT, 1983 W. Burkert, «Apokalyptik im frühen Griechentum: Impulse und Transformationen», en *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, D. Hellholm (ed.), Tübingen 1983, pp. 235-254.
BURKERT, 1984 W. Burkert, *Die Orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Sitzungsber. Heidelberg, Philos.-hist. Klasse 1984.
BURKERT, 1987 W. Burkert, «Oriental and Greek Mythology. The Meeting of Parallels», en *Interpretations of Greek Mythology*, I. Bremmer (ed.), Beckenham 1987.
BURKERT, 1991A W. Burkert, «Homerstudien und Orient», en *Zweihundert Jahre Homer-Forschung (Colloquium Rauricum 2)*, J. Latacz (ed.), Stuttgart 1991, pp. 155-181.
BURKERT, 1991B W. Burkert, *Antichi culti misterici*, Bari 1991 (trad. de *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Mass., 1987).

BURKERT, 1992 W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, Mass., 1992.

BURKERT, 1994 W. Burkert, «Orientalische und griechische Weltmodelle von Assar bis Anaximandros», en *WS*, 107, 1994, pp. 179-186.

BURKERT, 1996 W. Burkert, *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge, Mass., 1996.

CASADIO, 1996 G. Casadio, «Osiride in Grecia e Dioniso in Egitto», en *Plutarco e la religione*, I. Gallo (ed.), Napoli 1996, pp. 201-227.

CORNFORD, 1950 F. M. Cornford, «A Ritual Basis for Hesiod's Theogony», en *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge 1950, pp. 95-116.

DETTORI, 1996 E. Dettori, «Testi "Orfici" dalla Magna Grecia al Mar Nero», en *PP*, 51, 1996, pp. 292-310.

DODDS, 1951 E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951 (trad. esp., *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1960).

DUBOIS, 1996 L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Genève 1996.

DUCHESNE-GUILLEMIN, 1996 J. Duchesne-Guillemin, «D'Anaximandre à Empédocle: Contacts gréco-iraniens», en *Atti del convegno sul tema: La Persia e il mondo greco-romano*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1996, pp. 423-431.

GIANGIULIO, 1994 M. Giangiulio, «Le laminette auree nella cultura religiosa della Calabria Greca: continuità ed innovazione», en *Storia della Calabria Antica: età italica e romana*, S. Settis (ed.), Roma 1994, pp. 11-53.

GNOLI, 1994 G. Gnoli, «Zoroastrismo», en *Storia delle religioni*, G. Filoramo (ed.), vol. I, Bari 1994, pp. 455-565.

GRAF, 1974 F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin 1974.

GRAF, 1993 F. Graf, «Dionysian and Orphic Eschatology:

New Texts and Old Questions», en *Masks of Dionysus*, Th. H. Carpenter, Chr. A. Faraone (eds.), Ithaca 1993, pp. 239-258.

GRAF, 1994 F. Graf, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine*, Paris 1994.

HEUBECK, 1955 A. Heubeck, «Mythologische Vorstellungen des Alten Orients im archaischen Griechentum», en *Gymnasium*, 62, 1955, pp. 508-525.

HÖLSCHER, 1968 U. Hölscher, «Anaximander und der Anfang der Philosophie», en *Hermes*, 81, 1953, pp. 257-277 y pp. 385-418, reelaborado en *Anfängliches Fragen*, 1968, pp. 9-89.

HÖLZBERG, 1992 *Der Äsop-Roman. Motivgeschichte und Erzählstruktur*, N. Holzberg (ed.), Tübingen 1992.

DE JONG, 1997 A. F. de Jong, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden 1997.

OF O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin 1922.

KINGSLEY, 1990 P. Kingsley, «The Greek origin of the sixth-century dating of Zoroaster», en *Bulletin of the School for Oriental and African Studies*, 53, 1990, pp. 245-265.

KINGSLEY, 1992 P. Kingsley, «Ezekiel by the Grand Canal: between Jewish and Babylonian Tradition», en *JAS*, III, 2, 1992, pp. 339-346.

KINGSLEY, 1995 P. Kingsley, «Meetings with Magi: Iranian Themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy», en *JAS*, III, 5, 1995, pp. 173-209.

KOCH, 1992 H. Koch, *Es kündet Dareios der König. Vom Leben im persischen Großreich*, Mainz 1992.

KRISTENSEN, 1992 W. B. Kristensen, *Life out of death*, Louvain 1992.

LAKS - MOST, 1997 *Studies on the Derveni Papyrus*, A. Lads, G. W. Most (eds.), Oxford 1997.

LIVINGSTONE, 1986 A. Livingstone, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford 1986.

LLOYD, 1979 G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason, and Experience*, Cambridge 1979.

MAAS-LINDEMANN y MAASS, 1994 G. Maas-Lindemann, M. Maass, «Ägyptisierende Amulett-Blechbänder aus Andalusien», *Madrider Mitteilungen*, 35, 1994, pp. 140-156.

MILLER, 1997 M. C. Miller, *Athens and Persia in the Fifth Century B. C. A Study in Cultural Receptivity*, Cambridge 1997.

MOMIGLIANO, 1975 A. Momigliano, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge 1975.

MORRIS, 1997 S. Morris, «Homer and the Near East», en *A New Companion to Homer*, I. Morris, B. Powell (eds.), Leiden 1997, pp. 599-623.

NEU, 1996 E. Neu, *Das hurritische Epos der Freilassung* I, Wiesbaden 1996.

NILSSON, 1952 M. P. Nilsson, «Early Orphism and kindred religious movements», en *Opuscula selecta*, vol. II, Lund 1952, pp. 628-683.

NILSSON, 1967 M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*[3], vol. I, München 1967.

PENGLASE, 1994 C. Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia. Parallels and Influences in the Homeric Hymns and Hesiod*, London 1994.

RIEDWEG, 1996 C. Riedweg, «Orfeo», en *I Greci*, S. Settis (ed.), vol. II, 1, Torino 1996, pp. 1251-1280.

RIEDWEG, 1998 C. Riedweg, «Initiation - Tod- Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen», en F. Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale*, Stuttgart 1998, pp. 359-398.

ROLLINGER, 1996 R. Rollinger, «Altorientalishe Motivik in der frühgriechischen Literatur am Beispiel der homerischen Epen», en ULF, 1996, pp. 156-210.

RML *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, W. H. Röscher (ed.), Leipzig 1884-1937.

RUSAJEVA, 1978 A. S. Rusajeva, «Orfizm i kult Dionisa v Olvii» (Orfismo y culto de Dioniso en Olbia), en *VDI*, 143, 1978, pp. 87-104.

SCHIBLI, 1990 H. S. Schibli, *Pherekydes of Syros*, Oxford 1990.

SCHMIDT, 1975 M. Schmidt, «Orfeo e Orfismo nella pittura vascolare italiota», en *Orfismo in Magna grecia. Atti XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Napoli 1975, pp. 105-138.

SCHMIDT - TRENDALL - CAMBITOGLOU, 1976 M. Schmidt, A. D. Trendall, A. Cambitoglou, *Eine Gruppe apulischer Grabvasen in Basel*, Mainz 1976.

SCHWABL, 1962 H. Schwabl, «Weltschöpfung», en *RE, Suppl.* IX, 1962, pp. 1433-1582.

SEGAL, 1990 Ch. Segal, «Dionysus and the Gold Tablets from Pelinna», en *GRBS*, 31, 1990, pp. 411-419.

STEINER, 1959 G. Steiner, *Der Sukzessionsmythos in Hesiods Theogonie und ihren orientalischen Parallelen*, Diss., Hamburg 1959.

TSANTSANOGLOU, 1997 K. Tsantsanoglou, «The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance», en LAKS - MOST, 1997, pp. 93-128.

UEHLINGER, 1997 Chr. Uehlinger, «Qohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit, en L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Buch Kohelet*, Berlin 1997, pp. 155-247.

ULF, 1996 Chr. Ulf, *Wege zur Genese griechischer Identität. Die Bedeutung der früharchaischen Zeit*, Berlin 1996.

WALCOT, 1966 P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, Cardiff 1966.

WEST, 1966 M. L. West, *Hesiod. Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford 1966.

WEST, 1971 M. L. West, *Early Greek Phylosophy and the Orient*, Oxford 1971.

WEST, 1978 M. L. West, *Hesiod. Works and Days. Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford 1978.

WEST, 1983 M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983.

WEST, 1985 M. L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women*, Oxford 1985.

WEST, 1988 M. L. West, «The Rise of the Greek Epic», en *JHS*, 108, 1988, pp. 151-172.

WEST, 1994 M. L. West, «Ab Ovo. Orpheus, Sanchuniathon, and the Origins of the Ionian World Model», en *CQ*, 44, 1994, pp. 289-307.

WEST, 1997 M. L. West, *The East Face of Helikon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997.

WIDENGREN, 1965 G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965.

WIDENGREN, 1983 G. Widengren, «Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik», en *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, D. Hellholm (ed.), Tübingen 1983, pp. 77-162.

WIESEHÖFER, 1996 J. Wiesehöfer, *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD*, London 1996.

WILAMOWITZ, 1932 U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vols., Berlin 1931-1932.

WRIGHT, 1995 M. R. Wright, *Cosmology in Antiquity*, London 1995.

ZHMUD', 1992 L. Zhmud', «Orphism and graffiti from Olbia», en *Hermes*, 120, 1992, pp. 159-168.

ZUNTZ, 1971 G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, London 1971.

ÍNDICE DE NOMBRES

ESTA EDICIÓN, PRIMERA,
DE «DE HOMERO A LOS MAGOS»,
DE WALTER BURKERT,
SE HA TERMINADO DE IMPRIMIR,
EN CAPELLADES,
EN EL MES DE ENERO
DEL AÑO 2002.



ALBIN LESKY

La tragedia griega

Traducción de Juan Godó
revisada por Montserrat Camps
Presentación de Jaume Pòrtulas

EL ACANTILADO, 45

Un libro sugestivo y ya clásico que viene a desentrañar, con ejemplar limpidez didáctica, el sentido último de lo trágico, no ya solamente desde un enfoque meramente filológico o erudito, sino ahondando además en la tradición literaria occidental para arrojar luz sobre uno de los temas que, siglo tras siglo, ha azuzado la conciencia humana. El lector encontrará, primeramente, una reflexión sobre la naturaleza del sentimiento trágico a la vez que un estudio sobre los orígenes del drama y sus precursores; y, a continuación, un análisis sistemático—sin abandonar la inquietud filosófica que acompañó al autor durante toda su vida—de los tres grandes trágicos, Esquilo, Sófocles y Eurípides. La presentación y la actualización bibliográfica de Jaume Pòrtulas completan esta obra de referencia que habrá de interesar no sólo al especialista, sino también, por su didactismo, claridad y amenidad expositiva, al lector curioso.

Walter Burkert (1931), filólogo clásico y profesor de Historia de religión y filosofía griega en la Universidad de Zurich, es autor, entre otros títulos, de *Homo necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (1972), *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (1977) y *Die orientalisierende Periode der griechischen Religion und Literatur* (1984).